序*

我们现在一项重要任务是建设有中国特色的社会主义新文化，而建设有中国特色的社会主义新文化，在发扬创新精神的同时必须对传统文化进行批判继承。对于传统文化进行批判继承，首先必须对传统有比较深刻的了解。在中国传统文化中，儒家思想占有重要地位。我们对于中国传统文化进行批判继承，首须对儒家思想学说进行分析研究。儒家学说著作繁多，其中最重要的是儒家的经典。儒家的经典，最先称为六经，嗣后经历汉、唐，以至宋代，由五经增为七经、九经以至十三经。十三经是儒家古代经典的总汇。汉代以来，对于十三经有多种注释，至宋代汇集为《十三经注疏》。至于清代，经学研究又超过了汉唐宋明，达到更高水平。我们今天以新的观点研读古经，又有

---

* 此为《十三经辞典》学术顾问张岱年先生为《十三经辞典》所写的序，特用作本书代序。

新的认识。十三经中有很多名词概念、成语名句，我们研究传统文化，必须对于十三经中的名词概念、成语名句有正确的理解。

陕西师范大学教授刘学林、迟铎组织领导的、由各地学者组成的"十三经辞典编纂委员会"编撰《十三经辞典》，这是一项伟大的学术工程，对于古代学术研究有重要意义。辞典的编者对我谈了编撰这部辞典的甘苦，邀序于余，于是略述这部辞典的学术价值，作为序言。

2001年十一月，张岱年于北京大学

目　　录

《周易》导读 ……………………………………………… (1)
《尚书》导读 ……………………………………………… (48)
《诗经》导读 ……………………………………………… (95)
《周礼》导读 ……………………………………………… (129)
《仪礼》导读 ……………………………………………… (175)
《礼记》导读 ……………………………………………… (213)
《春秋左传》导读 ………………………………………… (256)
《春秋公羊传》导读 ……………………………………… (320)
《春秋穀梁传》导读 ……………………………………… (368)
《论语》导读 ……………………………………………… (385)
《孝经》导读 ……………………………………………… (432)
《尔雅》导读 ……………………………………………… (448)
《孟子》导读 ……………………………………………… (471)
后记 ……………………………………………………… (515)

《周易》导读

一 《周易》的性质

远古，人们对自然、社会缺乏认识，产生了不少迷信活动，人们想通过各种方式认识、了解、支配社会与自然，占卜便是其中最主要的一种。殷商占卜主要使用甲骨，甲骨文是占卜情况的记录。周人主要用蓍草（民间称蚰蜒草或锯齿草）卜卦，叫占筮，《周易》就是占筮情况的记录，它是贞人在对占筮材料的整理基础上编定而成的一部供占筮者使用的占卜书。相传上古占筮书除《周易》外，还有夏《连山》、商《归藏》，所谓“三易”，但后两易均已佚。

在性质上，《周易》本来是一部占卜的书籍。后来，由于《易传》的出现，使它上升为一部特殊的哲学著作，后来又成为儒家的五经之首，从而成为代表中国文化特征最重要的典籍之一，其影响深远广大。

二 《周易》的成书和编撰

按照传统的说法，《周易》成书的过程是“人更三圣，世历三古”。所谓“三古”也就是上古、中古、近古三个时代，所谓“三圣”是指伏羲、周文王、孔子这三个圣人。

伏羲，又名宓羲、包牺、庖牺等，是中国神话传说中的人物，被称为我国的人文初祖。伏羲的形象在传说中大多是人头蛇身。根据学者的研究，伏羲可能是原始社会中的一个部落首领。在《易传》中就已经说他创造了八卦，后来的学者就认为八卦的符号是由他创立的，在他统治的时代，《周易》只有八个符号，没有任何文字，有人把他创立的这种《周易》称之为先天易学。

周文王是周族的首领，姬姓名昌。他因为反对殷纣王而被囚禁在羑里（今河南汤阴县内），传说在被囚禁时，他把伏羲的八卦演化为六十四卦并加上卦爻辞，因此史书称文王作《周易》，这种说法早在司马迁的《史记》中就有了记载。

孔子是我国著名的思想家和教育家，同时又是儒家学派的创始人。按照传统的说法，《易传》是他晚年创作的。

以上的说法存在很多问题，比如伏羲画八卦，只是一种传说，没有历史文物证据。而关于文王演六十四卦与作卦爻辞的说法也是有问题的。因为根据历史学家的考证，在《周易》卦爻辞中记载了文王以后的史实，如“箕子之明夷”、“康侯用锡马蕃庶”等，如果传统的说法是对的，那么周文王如何会知道他去世以后的事情呢？关于重叠八卦而演化出六十四卦，历来也有不同的意见，如王弼认为是伏羲，郑玄认为是神农，孙盛则认为是大禹。总之，传统所谓的“人更三圣，世历三古”的说法并不可靠，但它给我们的启示是：《周易》绝非一时、一地、一人所作。《周易》的卦爻辞应该是当初的占卜术士的经验积累，由几代贞人术士递相编撰而成的。至于孔子作《易传》，学术界也有分歧，肯定这种说法的，如司马迁在《史记》中就论证《易传》为孔子所作，也有人认为是孔子的弟子所作；有人则持怀疑态度，最早的如宋朝的欧阳修。肯定者以为在《易传》中有“子曰”的字样，因此认为是孔子所做，或者与孔子有关；其实

"子曰"在古代是学生对老师的尊称，并非专指孔子。随着简帛图书的出土，人们发现《易传》的内容和孔子是有关系，但它的思想很复杂，既不是传统的儒家思想，也不是纯粹的道家思想，而是杂糅各家思想而成，使这一问题变得更加复杂。

现代学术界一般认为，《周易》的六十四卦经文形成于殷末周初，反映了殷末周初周文王与殷纣王时期的事情，六十四卦出自文王之手，而卦爻辞是周公所作。大多数学者认为《易传》成书于春秋战国时期，它的作者不是孔子，可能是孔子的后学，《易传》中的一些话反映了儒家的思想，可能是孔子传授《周易》时所述，它的学生根据孔子所讲的记录，加以整理、补充、润色编纂而成。根据刘大钧先生《周易概论》的考证，《易传》为思孟学派（即孔子的后代子思和孟子）所作。孔子一定与《周易》有某些关系，因为在《论语》中，孔子明确地说过"五十以学《易》"，也引用过《周易》《恒》卦的九三爻辞"不恒其德，或承之羞"；司马迁、班固在史书中也肯定过孔子晚而喜《易》，读《易》"韦编三绝"；帛书《周易》的出土也可以证明这一点。

三 《周易》题解

《周易》这个名称，最早见于《周礼·春官·太卜》："太卜掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。"《周易》一书为什么被叫做《周易》，《易》到底是什么含义，历来众说纷纭。前人的重要说法约有如下几种。

（一）关于"周"字的解释

1. "周"是朝代名，指周朝

郑玄《易赞》说："夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰

《周易》。”唐代孔颖达《周易正义》说：“又文王作《易》之时，正在羑里，周德未兴，犹是殷世也，故题周别于殷，以此文王所演故谓之《周易》。其犹《周书》、《周礼》，题周以别余代。”朱熹《周易本义》也说：“周，代名也。”

2. “周”是地名，指周地

如唐代孔颖达在《周易正义》中就说：“连山、归藏并是代名，则周易称周取岐阳地名。”这种观点认为“周”指的就是周地岐阳，即今陕西省岐山县。

3. “周”是“周普”、“普遍”的意思

郑玄《易赞·易论》：“《周易》者，言《易》道周普，无所不包。”认为《周易》就是易理无所不包的意思，“周”为普遍、博大之意。唐代陆德明《经典释文》说：“周，代名也，周，至也，遍也，备也，今名书，义取周普。”这种观点也得到很多学者的认可，并且他们引用《周易》中的话来证明：“易与天地准，故能弥纶天地之道”、“知周乎万物”、“周流六虚”。在这种观点中，他们还认为，《周易》一书的卦序也可以证明“周”字是“周普”的意思，《周易》现行本的第一卦是《乾》卦，乾就是天的意思，而天是笼罩万物、无所不包的。乾为天，天覆盖万物，则《周易》之“周”自然是周普之义。

（二）关于“易”字的解释

1. “易”是“三易”的统一

这种说法较为流行。郑玄《易赞·易论》引《易纬·乾凿度》说：“一名而含三义，易简，一也；变易，二也；不易，三也。”《易》以六十四卦包括宇宙间一切天人的现象，以简驭繁，这是“易简”；占卜时以卦爻变化预示吉凶祸福，每次各有不同的卦、爻象，这是“变易”；“天不变，道亦不变”，《易》理是

万世不变的，这是“不易”。

2. “易”为“日月”之意

《说文》“易”下引“秘书说”：“日月为易，象阴阳也。”《易纬·乾凿度》云：“易名有四义，本日月相衔。”汉代郑玄在他的《易论》中也说：“易者，日月也。”这种说法比较符合《周易》一书的思想，因为早在《庄子》中就有“《易》以道阴阳”的话。这种说法揭示出《周易》是以研究事物的阴阳变化为根本任务的，“易”象征阴阳二气的消长变化。也有人从文字字形上来分析，认为“易”字很像是由上“日”下“月”两部分组成，这种观点得到很多人的认同，但不一定符合“易”字的本意。“日月为易”仅仅是许慎《说文解字》在解释“易”字时所引的“秘书说”，许慎也以为是一家之言而已。

3. “易”是生生不息的意思

《易传》中说“生生之谓易”。这种观点着眼于变化，认为这种变化是一种生命的代谢与生成。

4. “易”就是蜥蜴

这种说法见于东汉许慎的《说文解字》：“易，蜥易、蝘蜓、守宫也。象形。”因此有人认为“易”是“蜴”的本字，古文字的“易”字就像蜥蜴的形状。蜥蜴的活动量很大，可以在水中，也可以在陆地，还可以隐藏在草丛里，也可以攀缘在墙壁上。其形体或大或小，颜色或浅或深，随着周围环境的变化而变化，因此，在动物中最善于变化的莫过于蜥蜴。南宋洪迈在《容斋随笔》中说蜥蜴“身无恒色，日十二变，以易名经，取其变也”。此说影响较大。近来反对者有南怀瑾先生，认为把中国老祖宗发明的伟大智慧《周易》说成是起源于一种叫“蜥蜴”的爬行动物，实在是对老祖宗的一种侮辱和亵渎。陕西师范大学文学院的辛介夫先生在考察了甲骨文和金文字之后说，这种说法比“日

月为易”的说法更缺乏科学的依据，因为在现存的甲骨文和金文中，“易”这个字还没有被解释为蜥蜴的，在古汉语中，蜥蜴都是作为双音词或连绵词出现的，没有单称“易”的，并且在《说文解字·虫部》中也没有“蜴”字，只有“蜥”字。

结合以上的观点，我们认为，《周易》一书是周代的占卜书，旨在研究宇宙万事万物变化的规律，预示吉凶祸福。

四 《周易》的构成

《周易》由《经》与《传》两部分构成。

我们现在所说的《周易》一般包括两部分，即《易经》和《易传》。其中经包括六十四卦及其卦辞和爻辞，《易传》也就是人们所说的“十翼”，共十篇，因为被附在经后用来解释经，其作用和形式犹如鸟的翅膀一般，所以叫“十翼”。其实《易传》只有七部分，即《系辞》、《彖辞》、《象》、《文言》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》，因为《系辞》、《彖辞》和《象》分别为上下两篇，所以加在一起就是十篇。《易传》是目前发现的最早研究《周易》的专著，它不可能出自一人之手，应该是前人吸收各家学说集体编撰而成的，由于在易学史上它第一次把《周易》哲理化，所以其地位相当重要，以至于后来它也成为《周易》的有机组成部分。狭义上所说的《易经》，是指不包括《易传》在内的六十四卦卦爻辞；而广义的《易经》则等同于《周易》。

（一）《易经》

经在写法、编排体例等方面都有自己的特点。

1. 卦画

—（阳）与- -（阴）两个符号是《周易》的基本卦画符

号。关于这两个符号的产生，有以下观点。

第一种比较有影响的说法来源于《易传》："河出图，洛出书，圣人则之。""古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"这种说法认为，八卦是圣人（伏羲氏）观察外界事物的结果。引文中说到了河图和洛书，但这两个图形出现的时间是很晚的，而且到底哪一个是河图，哪一个是洛书，也有不同的看法。再者就是，到底是八卦起源于河图、洛书，还是河图、洛书起源于八卦，也是一个悬而未决的问题。这种说法值得肯定之处在于，八卦是伏羲氏在观察自然界和人类自身的启发下所创立的。观察的范围包括天文、地理以及鸟兽动物的足迹纹理，远处观察的是外界事物，近处观察的是人类自己的身体。这一说法符合人类认识事物的规律。

第二种说法认为卦画与远古人们的生殖崇拜有关。即卦画—（阳）与－－（阴）受男女生殖器的启发，即—是男性生殖器的象征，－－是女性生殖器的象征。持这种观点的人在《易传》中也能找到相应的依据，"乾，阳物也；坤，阴物也"。"夫乾，其静也专（'专'在这里假借为'抟'），其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也闢，是以广生也。""是故阖户谓之坤，闢户谓之乾。一阖一闢谓之变，往来不穷谓之通。""天地絪缊，万物化醇，男女媾精，万物化生。"结合上面的几段话，有人分析，《周易》中的乾坤两卦代表了阴和阳两种事物，也就是阴阳两爻所代表的事物。上面所引用的第一段话说明，乾卦也就是阳物，即男性生殖器，坤卦是阴物，也就是女性生殖器。上面所引用到的第二段话，则明确说明了乾坤两卦所象征的事物即男女生殖器官的形态属性。上述引文的第三段话是说，坤卦是把门户闭合起来，乾卦是把门户打开，门户这样一开一阖就

是变化，这样不停的变化就叫做“通”。第四段引文的意思就更明显了，天地万物的产生，就像男女的交媾一样。持这种观点的人有章太炎、钱玄同和郭沫若。如钱玄同就说：“我以为原始易卦是生殖器崇拜时代的东西，乾坤二卦是两性生殖器记号。”郭沫若在《中国古代社会研究》中也说：“八卦的根底，很鲜明的可以看出，是古代生殖器崇拜的孑遗。画一以象男根，分而为二，以象女阴。所以由此演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。”这种观点和上面所引《易传》中的“近取诸身，远取诸物”是一致的。

第三种说法是结绳记事说。这种观点认为，在《周易》符号产生的时期，人类尚未产生文字，人类使用的是结绳记事法，有一件事情就打一个结，两件事情就打两个结，或小事就打一个小结，大事就打一个大结。有人认为阳爻—是结绳的一大结，阴爻－－是两小结；或以为阳爻（—）是没有打结的绳子，阴爻（－ －）是打了结的绳子。持这种观点的主要代表是李镜池、范文澜等。卦爻符号起源与结绳记事是否有关，学术界还存在较大争议。

第四种说法是龟兆说。古时先民占卜要用龟甲，先是烧灼龟甲，然后卜师根据裂纹的不同形状来判断吉凶。《周易》的卦爻符号就是根据这些龟甲的裂纹形象画出来的。余永梁、屈万里等持这种观点。研究表明，这种说法并不符合《周易》占筮的实际。

第五种说法是认为卦爻符号起源于竹节、蓍草。比如高亨在《周易古经今注》中认为：阳爻—象征一节之竹，阴爻－ －象征二节之竹。阴爻和阳爻是人们卜筮时所取竹节的象征。但也有学者认为阴爻和阳爻起源于蓍草的排列，阳爻象征一根完整的蓍草，阴爻象征一根中间断开的蓍草。

第六种说法认为卦爻符号起源于古时候的土圭测日。这种观点认为，“卦”字的字形可以分为左右两个部分，左边就是一个

"圭"字，右边是一个"卜"字，圭是古人用来测量日影的工具，"卦"字由"圭"和"卜"字两部分构成，可见八卦起源于这种测量日影的方法，卦爻符号就是记载晷影变化的符号。此可备一说，从这一点可以看出《周易》受到古代天文历法的影响。

第七种说法，也是近年影响较大的说法，这就是卦爻符号起源于数字。从《左传》的有关记载来看，当时就认为筮法与数字有某种联系，后来朱自清和闻一多对此都有自己的看法，认为卦爻符号和数字有很密切的关系。再后来，张正烺根据甲骨文和金文中的一些数字分析，认为这些数字就是一些数字卦，它们应当是《周易》卦爻符号的源头。这一发现引起了学术界的轰动，目前认同的学者较多。

以上种种说法，每一种都有一定的道理，但都还不能令人完全信服。卦爻符号到底是不是起源于一种具体的事物，是不是一时一人所创造，都还是一个问题。卦爻符号在被创造之初，它指代的是具体的含义还是抽象的含义，也是我们需要思考的问题。

2. 八卦

八卦是构成《周易》卦画的基本符号，八卦是由一（阳）与- -（阴）两个符号连叠三层构成：乾☰、坤☷、震☳、艮☶、离☲、坎☵、兑☱、巽☴。用这八个符号分别代表"天"、"地"、"雷"、"山"、"火"、"水"、"泽"、"风"等物象。

八卦的起源，有以下几种影响较大的说法。

第一种说法认为是伏羲受到河图、洛书的启发而画出来的。这种观点最早出现在《易传》中。这种说法基本上是一种传说，没有历史文献和考古资料的证明，是一个悬而未决的问题。

第二种说法就是文字说。这种说法最早来源于《易纬·乾坤凿度》，认为在《周易》八卦符号产生的时候，还没有文字，我们所见到的八卦符号就是最早的文字，这些符号的对应文字就

是八卦所代表的基本含义：天、地、风、山、水、火、雷、泽。宋朝的杨万里也认为八卦符号不是卦，而是伏羲氏创造的文字。郭沫若、范文澜也持这种观点，认为八卦是从文字或图画导源出来的。

第三种说法认为八卦起源于数字。又分为：（1）八卦起源于天地之数。《周易·系辞上》说："据其数，遂定天地之象。"那么，是依据什么样的神秘数字呢？《易传》中的《说卦》中又说："参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。"这句话明确指出了八卦设立的基础就是数字，只不过这里的数字被赋予了阴阳的属性而已。韩康伯把参天两地解释为奇数和偶数，认为八卦是依据奇数和偶数来确立的，阳爻依据的是奇数，阴爻依据的是偶数。那么，天地之数是什么呢？大部分的人都认为天地之数实际上就是从一到十这十个数字相加之和，也就是五十五。（2）八卦起源于大衍之数。在《易传·说卦》中明确记载了用大衍之数起卦的方法，也就是用五十根蓍草。

第四种说法认为八卦起源于观测外在的具体物象，最可能依据的是天象，比如说日月之象或者星象等等，在《周易》中也有这样的论述。但我们认为，八卦的符号产生，绝对不是依据某一种具体的事物。

第五种说法是太极两仪说。这种说法也是依据《易传》而来。《系辞传》很明确地说："易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。"《系辞传》中的这一段话其实说的是用蓍草演卦的过程，后来在《系辞传》中便把这种很具体的演算方法上升到一种哲学意义，使它表达了一种宇宙创生的模式，又有人干脆把它看作是八卦形成的一个过程。从八卦的符号构成看，这种说法很有道理，因为有阴爻和阳爻两种符号构成的八卦符号，如果按照三个位置排列组合而不计

重复，只能有八种排列组合的方法，即2的3次方。这种由两仪来生成八卦的思路是很符合逻辑的。

以上见解，见仁见智，在没有考古材料用来证明之前，我们很难说哪一种是正确的说法。

八卦的构成很有规律，可以根据它们的形象符号来记忆，前人归纳为歌诀：

乾三连，坤六断，震仰盂，艮覆碗；
离中虚，坎中满，兑上缺，巽下断。

这首歌诀记载在宋人朱熹的《周易本义》上。意思是说，《乾》卦的符号就是三个连接的横画，《坤》卦的符号是六个断开的短横，《震》卦的符号就像一个仰面放置的盂盆，《艮》卦的符号就像一个倒扣的碗，《离》卦的符号中间是空虚的，《坎》卦的符号中间是充满的，《兑》卦的符号上面破缺，《巽》卦的符号下面断开。

3. 六十四卦

《周易》一书主要由六十四卦构成。六十四卦每一卦都由六爻构成，也就是说，可以看作是由两个三爻的八卦两两重叠而成的。前人将三爻的八卦叫做经卦，六爻的六十四卦叫作别卦或重卦。一般认为，先有了八卦，然后是八卦重叠出六十四卦。为什么六十四卦中的每一卦都只能由六爻来构成？这个问题应该也是研究《周易》的一个基本问题，很多学者从不同的角度来加以解释。如《易传》讲“兼三才而两之”。从逻辑上讲，如果六十四卦不是六爻卦，那么就很难说它是由八卦来生成的，因为八卦的组合成卦，要么是六爻卦，要么是九爻卦，要么是十二爻卦，如果是由八卦来构成六爻卦，就只能有六十四种组合方式，即8

的2次方，这是一个简单的数学问题。所以，六十四卦是在八卦的基础上形成的，应该是可信的。古来传说的“伏羲画卦，文王重卦”虽不可信，但在八卦与六十四卦的生成逻辑和先后次序方面却是很有见地的。而且，从六十四卦这样严密的组合与系统化的排列来看，六十四卦也是遵循了相同的逻辑，是同时出现的。当然，也有一些学者认为是先有六十四卦，然后才有八卦，八卦是从六十四卦中提炼出来的。

(1) 六十四卦结构

《周易》以“卦”为单位，共六十四卦，每卦由卦画、标题、卦辞、爻辞四部分组成。

①卦画（卦的符号），即由六个爻象符号组成，如：



为大有卦。

②卦名，也就是写在卦画后面的文字，如乾：



乾就是卦名，卦名大多是摘取卦辞中的一个字或词而来的，本无深刻含义，后来学者以为卦名是对卦画的简要说明，是解释这个卦的主题大意的，可备一说。六十四卦每一卦都有标题，也即卦名。《易》的卦名有时可以总括全卦内容，有时选取卦爻辞中的常见词作卦名。总体上看，六十四卦一卦说一类事。

《周易》六十四卦的命名又是根据什么呢？对于这一问题有下列几种说法：一是取象说。这种说法认为八卦来源于对万物的观测，因此，卦名也是从万物之象来的。二是取义说。这种说法认为八卦的卦象各代表一定意义，卦名就是由此卦象所代表的意义

所规定的，比如《坤》卦，全部由阴爻构成，意义是柔顺，而卦名坤就是顺的意思。三是占事说。这种说法认为卦名和所占问的事情有关，即和卦爻辞有关，比如据闻一多考证，《乾》卦的卦名实际上原来写作“斡”，是北斗七星的别名，爻辞中的龙均指龙星，这一卦是占问节气变化的，因为龙星出没的情况表节气的不同变化。四是筮辞说。这是高亨提出来的，他认为卦名都是从爻辞中选取某一个或两个字来命名的。此说为很多学者所认同。

③卦辞，就是卦名后面的一段文字，这段文字叫卦辞，卦辞是对一卦当中六爻含义总的说明。如《乾》卦的卦名后面有“元亨利贞”四个字，这就是《乾》卦的卦辞。

④爻辞，一卦共有六爻，即由六个爻象符号组成，每一爻都有一个意思，表达这个意思的文辞就叫做爻辞。一卦有六爻，所以共有六条爻辞。在卦辞的下面，六条爻辞以“九”、“六”作为爻题，阳爻称九，阴爻称六。这样的一种命名是源于演算卦象的过程中要用到四个数字，分别是六七八九，其中，偶数六和八代表阴爻，分别叫做老阴和少阴，奇数七和九代表阳爻，分别叫做少阳和老阳，因为《周易》是讲究变化的，而在以上的四个数字当中，只有代表老阳的九和代表老阴的六才会产生变爻，所以阳爻用九表示，阴爻用六表示。每一卦当中的六爻自下而上来数，分别用初、二、三、四、五和上来命名。

下面以《乾》卦为例：



（卦画）乾（卦名），元亨利贞（卦辞）。

（以下是爻辞）：

初九，潜龙勿用。

九二，见龙在田，利见大人。

九三，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

九四，或跃在渊，无咎。

九五，飞龙在天，利见大人。

上九，亢龙有悔。

以上这六条文辞即是爻辞，初九，九二，九三，九四，九五，上九分别表示《乾》卦自下而上的六爻。其他的六十三卦的爻位排列均如此。

六十四卦的排列有一定的顺序，但要一下子记住是不容易的，前人依卦序编为歌诀，句子整齐押韵，易于识记。如宋代朱熹《周易本义》所记口诀：

乾坤屯蒙需讼师，比小畜兮履泰否，
同人大有谦豫随，蛊临观兮噬嗑贲，
剥复无妄大畜颐，大过坎离三十备。
咸恒遯兮及大壮，晋与明夷家人睽，
蹇解损益夬姤萃，升困井革鼎震继，
艮渐归妹丰旅巽，兑涣节兮中孚至，
小过既济兼未济，是为下经三十四。

（2）六十四卦卦序

六十四卦排列有规律可循。唐人孔颖达认为六十四卦的排列规律是“二二相耦，非覆则变”。

所谓“二二相偶”，是指《周易》六十四卦两两为对，共三十二对，如《乾》《坤》为一对，《屯》《蒙》为一对，按顺序

依次为对。所谓“非覆则变”，即今本六十四卦卦序排列有两种情况：其一是相邻两卦卦象互为颠倒。如《䷂屯》卦与《䷃蒙》卦、《䷄需》卦与《䷅讼》卦、《䷆师》卦与《䷇比》卦等，也就是把前面的一卦倒置来看，就变成了后面的一卦，这是“反对卦”，这种情况唐代孔颖达称之为“覆卦”，后人也叫做“综卦”。六十四卦中有五十六卦（二十八对）是这种关系。其二是卦象颠倒而没有变化，如《䷀乾》、《䷁坤》、《䷚颐》、《䷛大过》、《䷜坎》、《䷝离》、《䷼中孚》、《䷽小过》等八个卦，但这八个卦可以构成四组，即《乾》、《坤》；《颐》、《大过》；《坎》、《离》；《中孚》、《小过》，两卦的爻象是相反的，乾六爻全为阳爻，坤六爻全为阴爻，即六爻交互变化，这是“正对卦”，这样的两卦，孔颖达叫“变卦”，或叫“错卦”、“旁通”卦。因此说六十四卦的排列是非“覆”即“变”。

（3）卦爻的排列、位置与象征寓意

八卦（《周礼》叫“经卦”）相重，又构成六十四卦（也叫“别卦”），每卦六爻，计三百八十四爻。每卦六爻，从下往上数，第一爻叫“初”爻，第二、三、四、五依次而数，第六爻称“上”爻。初爻若为阳爻，便叫“初九”，若为阴爻，便叫“初六”，最上一爻叫“上九”或“上六”，其余的便是“九二、九三、九四、九五”或“六二、六三、六四、六五”。

《周易》六十四卦的卦爻辞和符号系统本来没有必然的联系，但是后来人们却给它们赋予了非常丰富的意义。八经卦是由三爻组成的，古人认为每一卦的三爻都象征着天地人，所谓“三才”，其中下爻代表地，中爻代表人，上爻代表天，如《☳震》卦：



六十四卦是由八卦相互重叠而成，所以六十四卦中也含有三才之道，只不过在六爻卦中，每相邻的两爻为一组，初爻、二爻为地，三爻、四爻为人，五爻、上爻为天。这就是古人所说的《周易》的“三才”之道。除了这样的规定之外，古人还以爻所处位置代表事物的不同发展阶段，所遵守的处事原则是不相同的。

初爻：象征事物的开始、发端；应当谨记：潜藏勿用。
二爻：象征事物的崭露头角；可以适当进去。
三爻：象征功业的小成；当谨慎行事，以防凶险。
四爻：象征进入更高层次；谨慎小心，审时度势。
五爻：象征事物圆满成功；切忌不要得意忘形，满则溢。
上爻：代表事物的发展终极。物极必反。

以《乾》卦为例。

初九：潜龙（潜藏的龙，以示事物刚开始）勿用。

九二：见龙在田（龙出现在田野，比喻事物崭露头角），利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若厉（事物小成，防止骄傲，不断奋斗），无咎。

九四：或跃在渊（进入更高的层次，审时度势，可进则进），无咎。

九五：飞龙在天（龙飞在天空，大有作为，以示事物成功），利见大人。

上九：亢龙（龙飞过高，代表事物终极）有悔。

人们还把一卦和人的身体对应起来，这样，爻所处的位置就代表人身体的不同部位了。

初爻：代表脚趾（因脚趾在最下）；
二爻：代表小腿；
三爻：代表腰（三爻居中，腰也居中）
四爻：代表上身；
五爻：代表脸；
上爻：头。

比如，《艮》卦的爻辞就很典型。

初六：艮其趾；
六二：艮其腓（小腿肚子）
九三：艮其限；
六四：艮其身；
六五：艮其辅（面颊）
上九：敦艮。

人们还以不同位置的爻来代表社会上的不同阶层。

初爻在下，代表士民；
二爻居中，代表卿大夫；
三爻在二爻之上，代表诸侯；
四爻邻近五爻，为近臣；
五爻在上居中，为天子；
上爻最上，为宗庙，或指太上皇。

除了以上的象征意义外，人们研究《周易》还把卦爻分为不同的爻位，所谓爻位，也就是爻所居的位置。爻位有一定的规律：初爻为阳位，二爻为阴位，三爻为阳位，四爻为阴位，五爻为阳位，上爻为阴位，也就是奇数位置的为阳位，偶数位置的为阴位，初、三、五爻为阳位，二、四、上爻为阴位。在《周易》中，阴阳位与阴阳爻并非一一对应，即阴爻并非居阴位，阳爻亦并非居阳位。而多为阴阳杂居，也就是阳爻居阴位，阴爻居阳位，所以《周易》中有当位、不当位（或得位、失位）的说法。一般来说，阳爻居阳位，阴爻居阴位为当位。阳爻居阴位，阴爻居阳位为失位，当位为吉，失位为凶。在《周易》六十四卦中，六爻全部当位的卦是《既济》卦，六爻全部失位的卦是《未济》卦。此外，古人在解释卦爻辞的时候，还认为爻所处的位置代表不同性质事类。一般说来，二爻和五爻分别居于上卦和下卦的中间一爻，所以把这样的爻称为“得中”，以示行中正之道（即不偏不倚，无不过，无不及），所以《易传》称这两爻多荣誉，多功绩。也就是说，《周易》中第二爻和第五爻的爻辞多是吉利的。三爻居内卦之上，过中，故多凶险；四爻接近五爻，五爻为天子，故近天子之人，多恐惧。初爻代表事物未成的状态，上爻表示事物已经过头了。

卦、爻辞为何人所作？在古代有人认为是周文王所作，也有人认为卦辞是文王所作，爻辞是周公所作。现代学者一般认为卦、爻辞的作者较难确定，文王、周公所作无法得到证明，卦、爻辞当作于西周初年（有人认为作于西周末年），作者是筮官。《周易》中的经较为广泛地反映了西周社会生活的各个方面，是我们研究西周社会、历史、经济、军事、思想、文化、风俗、语言等问题的宝贵材料。

（二）《易传》

《易传》产生于春秋战国（秦汉），伪托孔子作的较早的释《易》著作有七种十篇，称为《十翼》，即为“经”的羽翼（经、传原本别本单行，郑玄合在一起）。《易传·系辞》，司马迁的父亲司马谈称之为《易大传》，故后人称《十翼》为《周易大传》。《易传》作者被后人伪托为孔子。今人多认为非一人一时所作。《易传》为春秋战国（秦汉）人所作，对《易经》的解释往往脱离了《易经》的环境，而打上了时代的烙印，赋予《易经》以新的思想。因此《易传》是通过《易经》来宣扬儒家思想的一部哲学著作，是研究中国古代思想文化史的必读书。

1. 《彖传》

《彖传》，分上、下两篇，是解释六十四卦卦名、卦义、卦辞的。彖，是断的意思，就是要判断每一卦的吉凶。因为《周易》总共六十四卦，所以《彖传》共64条，它的内容就是解释每一卦的卦名、卦义和卦辞。以《䷄需》卦为例，卦辞为：“有孚，光亨贞吉，利涉大川。”《彖传》的解释是：“需，须也（解释卦名），险在前也（解释卦象：上坎）。刚健而不陷，其义不困穷矣（根据卦象下乾上坎解释卦义）。‘需有孚光亨贞吉’，位乎天位，以正中也；‘利涉大川’，往有功也（解释卦辞）。”因为六十四卦分为上下经，所以《彖传》也就分为上、下两篇，即《彖传》上和《彖传》下。

《彖传》的断定是根据整个卦象来进行的，所以《系辞上》说：“彖者，言乎象者也。”也就是说按照卦象的组合来探讨吉凶问题。这种解释未必是卦辞的本义，在解释过程中，《彖传》往往把占筮性的卦辞加以理性化、条理化，有时还赋予卦辞以新的意义。

2.《象传》

《易传》中的《象传》，随上下经分为两篇，即《象》上、《象》下两篇，一共四百五十条。从解释的对象来看，《象》又可分为两部分：大象和小象。大象是释卦象（主要是卦名和卦义）的，小象是释爻象的。例如《䷃蒙》卦的《象传》："山下出泉，蒙；君子以果行育德（以上是大象）。利用刑人，以正法也（释初六爻辞）。子克家，刚柔接也（释九二爻辞）。勿用取女，行不顺也（释六三爻辞）。困蒙之吝，独远实也（释六四爻辞）。童蒙之吉，顺以巽也（释六五爻辞）。利用御寇，上下顺也（释上九爻辞。以上是小象）。"

《大象》有以下特点，就是将六十四卦中的每一卦看做由两个三爻卦（即经卦）构成，用经卦所象征的事物来解释卦象；然后又用"以天道来示人事"的方法用自然现象比附人类社会上的事情。比如上例，"山下出泉"是说《蒙》卦的上卦是《艮》，为山，下卦是《坎》，为水，这是解释它的卦象；"君子以果行育德"则是从这个自然的卦象中得到启示来比附人事，是说君子应该像山下的泉水流行一样来做事为人、培养德行。《小象》解释爻辞的方法也很特别，主要是以各爻所处的不同位置来解释，《易传》把不同的爻的位置作了很多规定，各赋予不同的含义，用这些涵义结合爻辞来比拟人事。比如《蒙》卦的"子克家、刚接柔"是说此九二爻为阳爻，代表刚，而紧接着它的是阴爻，代表柔，用阴阳和刚柔比喻男人和女人，所以这一爻暗示着男女结合，因此儿子能成家并支撑家业。

3.《文言》

《文言》，是解释《乾》、《坤》二卦的卦辞和爻辞（"文饰《乾》《坤》两卦之言"）的。《文言》文字不多。它里面出现了六次"子曰"的字样，所以有人认为是孔子的弟子所作。它的

主要内容是讲解乾、坤两卦卦爻辞所蕴含的关于天地之德以及天地阴阳变化之理、君臣之义、为人处世、安邦治国、修心养性等道理，这些内容，深化了《乾》《坤》两卦卦爻辞所表现的思想，也对理解整个《周易》卦爻辞有所帮助。

4.《系辞》

《系辞》，分上下两篇，相传为文王、周公所作，系于卦爻之下者，是《易经》的通论。关于《系辞》的分章，历来意见不一，一般说来，通行的有两种分法：其一是分上篇为13章，下篇为11章；其二是分上篇为12章，下篇为12章。在《易传》中它是最重要的一篇，相当于《周易》全书的通论。《系辞》是对《周易》总的说明，内容博大精深，是学习《周易》的必读之篇。它的主要内容是：阐述了《乾》《坤》两卦在《周易》中的地位以及内在的根据，探讨了《周易》起源、形成、作者、成书年代等问题，揭示了《周易》在认识事物规律、预知未来、道德修养、安邦治国、观象制器等方面的作用；另外它还保留了古代原始的占筮方法——大衍筮法，并对其哲学意义作了说明。此外，它还解说了某些卦爻的品格，提出了一套哲学思想及观点，诸如“一阴一阳之谓道”、“易有太极，是生两仪……”、“天尊地卑”、“易穷则变，变则通，通则久”、“生生之谓易”、“刚柔相推而生变化”等等。这些思想观念及术语，成为中国哲学文化的重要资源。

5.《说卦》

“说”有解说的意思，《说卦》就是系统地解说八经卦所象征的事物。《说卦》一般被分为十一章，它主要说明八卦产生过程以及八卦的性质、功用和方位，另外还有八卦所代表的事物。其中八卦的性质以及八卦所代表的基本事物是分析《周易》卦象与筮占应用的基础。孔颖达说：“说卦者，陈说八卦之德业变

化及法象所为也。”这是古人对这一篇的主要概括。另外，这一篇还提出了“观变于阴阳而立卦”、“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”、“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”、“穷理尽性以至于命”等重要思想。对于八卦象征事物的阐述，其主要的原则和方法是类比，取象大都精当，但也有相互矛盾和过于琐碎的地方。

6.《序卦》

《易经》六十四卦先后排列，有一定的顺序，《序卦》专门解释其中所蕴含的道理，即事物向正面或向反面转化的朴素辩证法。这一篇专门解释《周易》六十四卦的排列秩序及其客观根据以及所蕴含的道理。它以“有天地然后有万物”来说明《乾》《坤》两卦居于《周易》之首的原因，然后又以因果联系、物极必反、相生相成等观点来解释卦与卦之间的关系，处处以社会人事来比附，最后以“物不可以终穷”来解释《未济》为《周易》最后一卦的原因。这一篇解释六十四卦的顺序时体现了《周易》哲学的宇宙论、存在论、方法论、辩证法等思想。当然，《序卦》在解释这种顺序时也有牵强附会之处，这是应该清楚的。

7.《杂卦》

这是《易传》的最后一篇，之所以叫《杂卦》，是因为它打乱了六十四卦的顺序，错综杂糅六十四卦，把它们分为三十二对，两两相对，简要地说明卦义。它对六十四卦的排列也是井然有序的，因此，这里的“杂”并不是杂乱无章，而是一种“错综复杂”的关系。例如：“《乾》刚《坤》柔，《比》乐《师》忧。《临》、《观》之义，或与或求。”从形式上看，它还是一篇形式整饬的韵文。

《易传》作为现存最早、最系统的注释《周易》的著作，它是我们学习、研究《周易》的必读篇目。它从抽象意义上对

《周易》作了注释，将作为卜筮用的《周易》六十四卦三百八十四爻这种宗教巫术性文辞上升到一种哲理化的高度，从而淡化了《周易》的神秘性色彩，赋予它一种理性的智慧，因此它的影响和意义都是深远的。

五 《周易》的占筮

在《易传》中有部分内容是专门论述占筮的，另外从《左传》和《国语》所记载的春秋时人运用《周易》古经占筮论事的实例也可以看出，在很早的时候人们就用《周易》来推断吉凶。文献事实证明，《周易》本来就是一部占筮算命的书。但占筮算命只不过是《周易》的一个方面而已，不是《周易》的全部，《周易》实际上是一部利用占卜的独特体系来阐发思想的特殊的哲学著作。因此，为了理解《周易》的深刻思想，我们必须了解《周易》的占卜方法与体系。

卜筮体现了人类希求预知未来以有效地趋吉避凶的美好愿望。卜筮其实是两种不同的预知未来的方法，卜用龟甲，通过用火来烧灼龟甲查看它的裂纹来判断吉凶。因此，这是一种非人力所能控制的纯自然的方法。而筮则是用蓍草，它通过一定的法则来演算蓍草，最后由得出的数字来转换成卦象，然后再结合卦爻辞来判断吉凶。因此，筮占加入了人的主观能动性和理性的因素，所以它比龟卜要进步得多，在自然面前，它看重了人自身的力量。

《周易》中的占筮方法，也就是大衍筮法，在《系辞传上》中有所记载：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；

天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。

大衍之数五十有五，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扐以象闰，五岁再闰，故再扐而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

天数五位，地数五位，天地之数五位各自相加而有和。天数和为二十五，地数和为三十。天地之数总和为五十五。用以演算的蓍草是五十，即所谓大衍之数，实际用四十九根（不用的那一根象征太极），将这四十九根蓍草一分为二，以象两仪。从右手蓍策中任取一根置于左手小指间，以象天地人三才。左右手之策以四为一组数象征四时。归置左右手所余之数于手指之间以象余日而成闰月。五年中有两次闰月，所以再一次归余策于手指间，而后经三变而成卦一爻。《乾》卦策数为二百一十六，《坤》的策数为一百四十四，《乾》《坤》策数共为三百六十，正好与一年三百六十天数相当。《周易》上下两篇策数为一万一千五百二十，正好与万物之数相当。所以经过四道程序的经营而成《易》卦一爻，十八次变化而成一卦，九次变化出八经卦为小成，再引申其义，触类增长，天下万事无所不包。

《周易》中记载的是最为详细的原始筮法，在刘大均先生的《周易概论》中，有对这种方法的详细解释：

用五十根蓍草，把其中的一根抽出来不用放在一边，象征着太极。然后把四十九根蓍草在手中任意分为两份，左手中的一份

象征天，右手中的一份象征地，再从右手蓍草中任意取出一根放在左手的小指和无名指之间，象征人。这样，天地人三才就都具备了。完成了这一套程序之后，以四根蓍草为一份，先用右手一组一组地来分左手的蓍草，然后以同样的方式用左手来分右手的蓍草，之所以四根为一组，是用来象征四时的。分数完两个手中的蓍草之后，每只手中一定还会有余数，因为是用四根一组来分的，所以余数或者是一根，或者是两根，或者是三根，或者是四根（余数不能为零）。而且两个手中的余数有一定的规律：左手余一根，右手必余三根；左手余两根，右手必余两根；左手余三根，右手必余一根；左手余四根，右手也必余四根。所以，把两个手中的余数再加上小指与无名指之间的那一根蓍草，不是五根就是九根。这样一个程序就叫做一变。在一变进行完之后，再进行第二变：也就是用第一变之后剩下的四十根或四十四根蓍草在手中再任意分成两份，其方法完全和第一次的变化分法一样，分完之后，再看两个手中蓍草的余数，两个手还有一定的规律：左手余一根，右手必余两根；左手余两根，右手必余一根；左手余三根，右手必余四根；左手余四根，右手必余三根。那么，两个手中的蓍草余数再加上小指和无名指之间的那一根蓍草，不是四根就是八根。这就是第二变。然后是第三变，就是把剩下的蓍草再按上面的方式进行分减，在用四分到最后，两个手中余下的蓍草加上小指和无名指之间的一根，不是四根就是八根。在把这些余数去掉之后，两个手中的蓍草会出现下列四种情况中的一种：余下三十六根；或者余下三十二根；或者余下二十八根；或者余下二十四根。然后再把这些余下的蓍草用四来除：

36/4 = 9　　这代表老阳，用阳爻表示；

32/4 = 8　　这代表少阴，用阴爻表示；

28/4 = 7　　这代表少阳，用阳爻表示；

24/4 = 6　　这代表老阴，用阴爻表示。

在画卦的过程中，要遵循“老变少不变”的原则，也就是说，凡是老阳和老阴的，在依据上面的规定划出阴阳爻外，还要进行变化，因为《周易》的精髓就是变化。变化的方法是各自向自己属性相反的方向发展，也就是老阴本来是阴爻，要变化成阳爻；老阳本来是阳爻，要变化成阴爻。

以上的三次变化得出《周易》的一爻，因为《周易》的每一卦都有六爻，所以要得出一个完整卦象，就要按照上面的程序进行十八次变化，这就是“十有八变而成卦”。

得出卦象以后还不行，因为还要进行判断。通过对《国语》和《左传》中的占筮的例子分析，我们可以知道，在当时所用来判断的依据主要是卦爻辞和卦象。关于使用卦爻辞进行判断吉凶祸福，宋朝的理学大师朱熹在《易学启蒙》中有一个归纳：

如果只有一爻发生变化，就以本卦发生变化的那一爻的爻辞进行判断；

如果有两爻发生变化，就以本卦发生变化的两爻爻辞进行判断，并且以上面的一爻为主要依据；

如果有三爻发生变化，就以本卦的卦辞和变卦的卦辞为依据进行判断，并且依据不同的情况各有侧重；

如果有四爻发生变化，就以变卦的不变的两爻爻辞为判断依据，并且以下面一爻的爻辞为主；

如果有五爻发生变化，就以变卦不变的那一爻的爻辞作为判断的依据；

如果六爻都发生了变化，对于《乾》《坤》两卦来说就以“用九”和“用六”的爻辞来判断，其他的卦就以变卦的卦辞来

判断。

当然，以上的说法只是朱熹的总结。

不管是哪种方法，使用蓍草是很不方便的。因为这种植物不是每个人都找得到，即使找到也不方便携带，而且变化了十八次才得到一卦，很是费时。所以到了汉代，就有人对筮法进行了改造，就是用三个铜钱卜卦的方法，叫“钱筮法”。相传一个叫麻衣道者的人总结这种方法，编成一部书，叫《火珠林》，于是这种方法又叫“火珠林法”，流传至今。这种占卜的方法，是用三枚外圆内方的铜钱，将没有文字的一面作为阳面，另一面作为阴面，将三个钱乱摇一阵后丢下来，如果说其中两个钱是阴面，一个钱是阳面，叫作“拆”，是少阴，相当于《周易》的“八”。如果卜出的钱是两个阳面一个阴面，叫做“单”，是少阳，相当于《周易》的“七”。如果三个钱全是阳面朝上，作的记号是一个圈“⊗”，这就叫作“交”，动爻，就是老阳，要变阴的，阳极则阴生。如果三个钱全是阴面朝上，作的记号是“○”，叫作“重”，这是要由阴变阳的动爻。这样连续摇六次，得出六爻。装卦的顺序是由下向上依次排列，第一次所摇得的为初爻，第二次为第二爻，依次上去最后到上爻，这是目前社会上较为流行的卜卦方法。

到了宋朝的邵康节，又根据《易经》，另外产生了一套法则，解释又不同，这就是所谓的《梅花易数》，完全是用《周易》的象数来占卜。可以根据数字来得出卦象，也可以根据颜色和声音以及时间等来占筮。

和《周易》有关的占筮方法还有很多，它们的目的都是一样的，那就是预知未来的吉凶祸福。那么，这种方法到底该如何评价呢？对待这样一个问题我们要非常的小心，因为《周易》占筮作为一种文化流传下来，到现在已经有两千多年的历史了，

这其中一定有很多值得我们认真思考和对待的东西。我们至少应该有的一个基本观点是：《周易》是利用占筮术来证明义理，《周易》所蕴含的哲理是中国思想文化的精华，这是我们必须深入研究的。

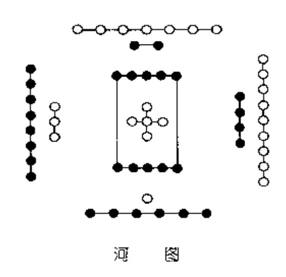
六 《周易》与后世易图

《周易》原书并没有什么图，如果有图的话，也就是六十四卦的卦象图。后世的很多易图，都是根据《易传》的有关论述来绘制的。《易传》有“河出图，洛出书，圣人则之”的话，后人根据这句话就说有什么河图、洛书，并且说这两个图是《周易》的源头，隐含有很大的奥秘，并不一定可靠。除了这两个图之外，还有太极图、先天八卦图以及后天八卦图、六十四卦方圆图等等，这里简要介绍几个影响较大的图。

（一）河图

河图的出现有一个美丽的传说。远古的时候，华夏族的人文始祖伏羲对日月星辰，季节气候，草木兴衰等等，有一番深入的观察和体悟。但是，这些天地之间的现象他始终没有理出所以然来。有一天，黄河中忽然跃出了一匹“龙马”，他发现龙马身上的图案，与自己一直观察到的天地自然的“意象”奥妙是暗合的。就这样，伏羲通过龙马身上的图案与自己的观察，画出了八卦，这就是《河图》。在《山海经》中还有这样的记载：“伏羲得河图，夏人因之，曰《连山》。”神马负图是远古时代的传说。但是河图、洛书真正展现在世人面前是在宋代。这些图都和宋代的华山道士陈抟有关，他把河图、洛书和先天八卦图等拿出来传给种放，种放又传给了李溉，李溉又传给了许坚，许坚传范谔

昌，范谔昌最后传给了刘牧，刘牧著有《易数钩隐图》，把这些图收在书中，河图、洛书才为人所知。但陈抟到底承继于何人则至今仍是一个谜。



河 图

河图是由一些黑白点组成的，其中白色的点的个数都是奇数，代表阳，黑色的点的个数都是偶数，代表阴，它的排列规律是：

天一生水，在北方属阳；地二生火，在南方为阴；天三生木，在东方为阳；地四生金，在西方属阴；天五生土，在中央属阳。这五个数字叫做生数。除了生数之外，还有五个成数，天一配合中央的数字五，生成数字六，仍然属于水，居北方属阴；地二配合中央的数字五，生成数字七，仍然属于火，居南方属阳；天三配合中央的数字五，生成数字八，仍然属于木，居东方属阴；地四配合中央的数字五，生成数字九，仍然属于金，居西方属阳；五配合中央的数字五，生成数字十，仍然属于土，位居中央。

因此，在河图的十个数字中，从一到五是生数，从六到十是成数。这十个数字就是天地生成之数，其规律是一个生数配一个成数，而且这两个相互配合的数字的阴阳属性是相反的。河图的数字可以这样记住：下北为一六，叫一六共宗；上南为二七，称二七同道；右西为四九，叫四九为朋；左东为三八，叫三八为友。这个于汉代就是“五行生成数”图，是根据《易传·系辞》

中的一段话来的："天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。"

河图的含义有很多人作出了很多种不同的解释。这一问题还有待进一步的研究。

（二）洛书

洛书的出现也有一个传说。据说自伏羲发现河图以后又过了几百年，中国发生了洪水灾害，大禹治水，三过家门而不入。大禹治水的一天，发现一只五彩神龟出现在洛水之中，龟背上的纹理形态就像文字一样，上面数字的排列是这样的：戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中央，五方白圈皆阳数，四隅黑点为阴数。大禹受到这种启示就作了洛书，并且运用洛书的原理治理好了泛滥的洪水。而洛书的起源与深刻含义，还需要深入研究。

研究发现，河图和洛书都是由数字组成的，因此，有的学者认为它们都和中国古代的数学有关。据说，汉代的"九宫算"图就是现在的洛书。汉代徐岳《术数记遗》中记载了这种算法图式，根据前人的研究，《九宫算图》为（见下图）：

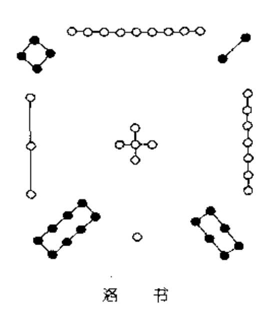
4	9	2
3	5	7
8	1	6

我们如果把这些数字变成黑白点，就是洛书了。从数学的角度来看《九宫算图》，那只不过是一个最为简单的"数阵"，它是幻方当中最为简单的一个，也就是三阶幻方。因"九宫算"图纵、横、对角线三数之和皆为十五，这就与《周易》之中阳爻的代表

数字九与阴爻的代表数字六、少阴八与少阳七之和为十五相一致，所以这个图就与《周易》有了关系。

洛书一共是九个数字，每个数字占据一个宫位，其中，把中央五的这个宫位除外，八个数字的宫位分别配上八卦，这种八卦的方位就是后天八卦方位，我们在后面还要介绍到。我们把这种与八卦结合的洛书叫做九宫八卦图。古人还把一至九个数字赋予五行和方位的属性，其中，一、六为水，七、二为火，九、四为金，三、八为木，五为土，这其实是河图的数字五行。

“九宫”之法在中国文化中的应用是很常见的，尤其是神秘文化方面，可以说它和河图构成了中国神秘文化的渊薮。汉代的“九宫占”、“九宫术”、“九宫算”、“九宫八风”都是对它的运用。在建筑风水和中医的诊脉、针灸中，洛书也被广泛地应用。



洛　书

在洛书的图中，白点表示奇数，为阳，即天数；黑点表示偶数，为阴，为地数。洛书分九宫，配成八卦。洛书表面看是方形的，但其所描述的本质之象却是球体之象。《周髀经解》说：“洛书者，圆之象也。”说的就是这个意思。它实际上是一个直径为15的圆。与河图联系起来看，河图所描述的是整个宇宙的

开放式的相对运动和发展规律，而洛书所描述的则是封闭的整体内部的平衡与不平衡的对立统一关系。洛书将天和地、时间和空间、五行的生与克、阴阳的消与长作为一个有机的整体来看。

《易传·系辞》有“河出图，洛出书，圣人则之”的话，宋人在解释这一句话时，就以具体的“河图”、“洛书”去解说“圣人”（指伏羲）画卦的过程。北宋的刘牧把《九宫算图》中的数字换成了黑白圆点，作出了《河图》，说这就是上古伏羲看到的龙马从黄河中负出的河图，伏羲根据这样的图画出了八卦；又把“五行生数图”和“五行成数图”中的数字换成了黑白点，作出了《洛书》。南宋的朱熹在作《易学启蒙》的时候，又说刘牧所谓的“河图”应该称之为《洛书》，刘牧所谓的“洛书”应该称之为《河图》。到底谁是谁非至今还是一个谜。因此，宋末元初的道士雷思齐在他的《易图通变》中就不无讽刺地说：刘牧是“妄人”，而朱熹则是“妄人中之妄人”。不过，我们现在所说的河图洛书，一般是以朱熹的说法为准。

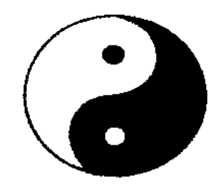
关于河图、洛书的研究还在进行，以后还会出现很多新的说法。河图和洛书构造简明清晰，寓意深刻，在中国文化史上影响很大，是值得深入研究的。

（三）太极图

太极图有人称为“中华第一图”，这是因为这种图形随处可见，从孔庙大成殿梁柱，到白云观、楼观台和三茅宫的标记物；从道士的道袍，到算命先生的卦摊；从中医、气功、武术中的一些标志，到南韩国旗图案、新加坡空军机徽、玻尔勋章族徽等等，无不见到太极图的影子。这种广为人知的太极图，其形状如阴阳两鱼互纠在一起，因而习惯上称之为“阴阳鱼太极图”。太极图就是以黑白两个鱼形图纹组成的圆形图案，俗称阴阳鱼。太

极是中国古代的哲学术语，它的含义就是创始万物的本源，这个词出自《易传》“《易》有太极，是生两仪”。太极图形象地表达了阴阳消长、相反相成的哲理。

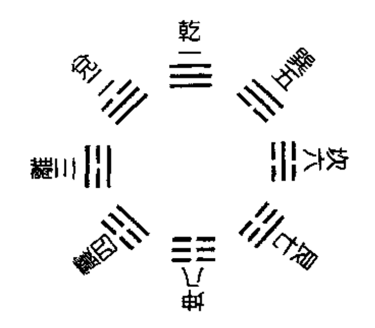
太极图是研究《周易》原理的一张很重要的图，太就是初始、无上的意思；极有极限、标准之义。太极图描述的是事物存在与运动的机理，它以旋机作为事物运动的形式，以圆融作为事物运动的品质。太极图，阐释了宇宙的至极之理。太极图中的黑白二色，代表世界是由阴阳两方面构成的，也可以指代天和地；黑白两方的界限，也就是中间的 S 型曲线，是划分、联系天地阴阳界的中介，可以指代人；白的一半中的黑点，表示阳中有阴，黑的一半中的白点，表示阴中有阳。因此，太极图其实包含了三个层面，即阴、阳和阴阳的中介，这也就是所谓的太极图“涵三为一”，按照《周易》的表述，就是太极生两仪，阴阳化合而生万物。按照中国哲学的观点，宇宙有无限大，所以称为太极。太极作为一个宇宙创生的实体，它是运动不息的，按照宋朝人周敦颐在《太极图说》中的观点，宇宙是在不停地运动的，运动就产生了阳气，当动到一定的程度，就会出现相对的静止，静就产生阴气，如此一动一静，阴阳之气互为其根，天地宇宙才会运转无穷。



这样的一个简单而深邃的太极图，到底起源于何时何地呢？向来众说纷纭。这一问题是值得深入探讨的。太极图是与《周易》

相关的图形中最简单、内涵最丰富、造型最完美的图形，它揭示了宇宙、生命、物质的起源。它展现了一种对立的双方互相转化、相对统一的形式美。在中国文化当中，它的影响也是深远的，它发展成中国民族图案所特有的“美”的结构，像“喜相逢”、“鸾凤和鸣”、“龙凤呈祥”等吉祥图案，它们以一上一下、一正一反的形式形成一种生动优美的组合，这些都受到了太极图的影响。

（四）先天八卦图

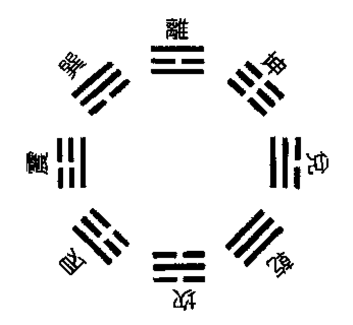


先天八卦图中每一对相对两卦的卦象都是互为错卦的，即相对应的爻的属性是相反的，如位于南方的《乾》卦与位于北方的《坤》卦，一卦全是阳爻，一卦全是阴爻，其他六卦也是这样。先天八卦把代表的天地、风雷、山泽、水火八类物象分为四组，以说明它的阴阳对待关系。这一点来自于《易传》中的《说卦传》，作者将乾坤两卦对待，称为天地定位；震巽两卦对待，称为雷风相薄；艮兑两卦相对，称为山泽通气；坎离两卦相对，称为水火不相射。按照先天八卦图的内容，先天八卦可以分为三个周期：第一周期指的是先天八卦图的最内圈，即由八卦的初爻组成，从《坤》卦的初爻左行，表示冬至一阳初生，起于

北方；从乾卦右行，表示夏至一阴初生，起于南方，这样一寒一暑往返不止，表示太阳在一年的周期运动。第二周期由八卦的中爻组成，半圈阳爻表示白昼太阳从东方升起，经南天而到西方；半圈阴爻表示太阳落山后的黑夜，这是记录太阳一天运行的周期图象。第三周期由八卦的上爻组成，半圈阴爻表示月亮运行的上半月，也就是朔；半圈阳爻表示月亮运行的下半月，也就是弦。由此可见，先天八卦图可以表示日月运行的周期。

先天八卦图据说出自北宋的大理学家邵雍之手，因此有人把他的易学称之为先天之学。

(五) 后天八卦图



后天八卦图显示的是四季变化、阴阳流行的情况。这样的八卦排列出自《易传》中的《说卦传》：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震。震，东方也。齐乎巽。巽，东南也。齐也者言万物之絜齐也。离也者，明也。万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而

> 治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾。乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也。正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终。而所成始也。故曰成言乎艮。

意思是说：万物生于（东方）震位，（万物生长吐穗）整齐于巽位，显现于离位，致役就养于坤位，欣悦于兑位，阴阳二气冲荡交柔相接于乾位，劳倦休息于坎位，成就而又开始于艮位。万物生于震，震为东方，整齐于巽，巽为东南方。齐，是说万物整齐。离，光明，万物皆相显现。南方之卦。圣人面南而听政天下，朝光明方向处理政务，取义公开、公正。坤为地，万物都致役就养，所以说："致养于坤。"兑，正秋季节，万物皆喜悦（于收获），所以说："悦言乎兑。"相交接于乾，乾，西北之卦。说的是阴阳相迫。坎为水，正北方之卦。（也是）劳倦之卦，万物（劳倦）需归而休息，所以说："劳于坎。"艮，东北之卦，万物在此完成它的终结而又有新的开始。所以说："成言乎艮。"这里的"帝"指华蒂，代表草木、万物。它展示了万物从生到死的一种规律，也就是从四时的推移和万物的生长收藏得出的规律。从《说卦传》可以看出，万物的春生、夏长、秋收、冬藏，每个周期360天多一点，八卦各管45天，共360天，其运转方向是按顺时针方向运转的。八卦每卦有三爻，共二十四爻，相当于一年二十四个节气，这在后天八卦图中是很明显的。[1]

据有些学者的研究，后天八卦图明显受到五行思想的影响。

---

① 参见刘大钧《周易概论》，齐鲁书社1988年版。辛介夫：《周易解读》，陕西师范大学出版社1998年版。

在介绍洛书时我们已经介绍了后天八卦配洛书的情况，并且介绍了八卦的五行属性。从后天八卦图的排列可以看出，从《震》卦开始顺时针旋转，分别是木生火，火生土，土生金，金生水，水生木的相生关系。其中《艮》卦很特殊，我们把它并入中央。一般认为，先天八卦为体，后天八卦为用。据说先天八卦图是伏羲创造的，后天八卦图是周文王创造的，后天和先天只是时间的先后而已，并不代表哪一个更为高深。事实上，在后世的术数运用中，后天八卦图的运用要远远比先天八卦图广泛得多。

七 《周易》哲学与中国文化

《周易》在中国文化中的地位是非常特殊的，在性质上，它本来是一部占卜的书籍，由于《易传》的出现，使它上升为一部特殊的哲学著作，后来又成为儒家的五经之首，而在道教的《道藏》中，也收有大量的《周易》类著作，所以在中国土生土长的儒道文化中，《周易》都被尊奉为经典。佛教传入中国之后，一些高僧也开始研究《周易》，他们用佛教的道理来注解发挥《周易》的义理和象数，丰富了原有的易学文化。《周易》之所以被如此的重视，是因为它深邃的哲学思想和特殊的符号体系。

在某种意义上说，《周易》的六十四卦经文谈不上有什么高深的思想，虽然它包含有当时的许多重要的思想文化观念，而且这些观念影响了以后的中国文化思想，但也只不过是吉光片羽，并没有完整的体系性。我们所说的《周易》哲学思想，主要是包含在《易传》中。《周易》的哲学思想和其他的中国哲学名著一样，关注的是人的生存问题，也就是研究人的生命如何和社会宇宙融合为一体，从而实现人生的价值和意义。《周易》把天地人看作一个统一的大生命系统，并且在《周易》中有“天地之大德曰生”、

"生生之谓易"的句子，它认为在宇宙之间充满着一种勃勃的生机，天地之间的生命代谢是一种最大的变化。这种思想使我们直观地领悟这个巨大的生命系统的"易道"，也就是天道、地道和人道的总和。《周易》的哲学，就是要使人在明了天道和地道的同时也明了人道，往往借助于前两者来说明阐述人道，并且启示人们在行使人道的同时，要做到人际的和谐和天人的和谐。

《周易》哲学的核心是"阴阳"问题，庄子早就说过："《易》以道阴阳。"《易传》对于阴阳的表述很是深邃："一阴一阳之谓道。"它把阴阳上升到中国哲学的最高点——道的高度来理解，也就是认为万事万物都是由阴阳二气构成的，阴阳二气的变化也就是道。从中国哲学的发展演变来看，阴阳思想确实是中国思维的最高范式。中国哲学中的自然（天）与人类、社会与个体、生理与心理之间的关系问题构成了中国哲学的三大问题，而这三大问题无一不是阴阳关系的问题。《易传》中反复强调阴阳范畴，阴阳模式从此成为中国哲学的基本思维模式，阴阳也成为中国哲学思想概念中的基石。这种阴阳二分的思想既是一种思维方法，又是一种生命忧患意识的体现。如《系辞传》说"生生之谓易"。生命的变化其实就是阴阳的消长，在观察阴阳消长的过程中，我们的祖先体悟到了大化流行的永恒，同时又体悟到生命的衰老与生灭，进而生出了一种生命的忧患意识。所以《易传》又说："作《易》者其有忧患乎！"就是这种生命忧患意识的体现。这种生命忧患意识构成了中国哲学永恒的主题。《周易》提出了许多在中国文化史上极有影响的范畴和命题："彰往而察来"、"刚柔相推而生变化"、"消息盈虚"、"变通"、"太和"、"生生之谓易"、"神无方而易无体"、"立象以尽意"、"形而上者谓之道，形而下者谓之器"、"穷理尽性以至于命"、"无往不复"、"变动不居"、"积善之家必有余庆"、"天地感而万物化生"、"易穷则变"、"易与天地

准”，等等。

在《四库全书》经部《易》类的总序言中，有这么一段话：“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说，而好异者又援以入易，故易说愈繁。”它说的是《周易》哲学思想无所不包，像天文地理、音乐律吕、军事兵法、数学算术、占卜数术、语言方面的音韵学，甚至于道教的炼丹养生术，都可以从《周易》中汲取营养。由此可见《周易》在中国文化中的地位与影响。以《周易》六十四卦经文、《易传》和后世的“易学”为代表的《周易》文化，是中华文明的重要组成部分，而其本质和核心就是“易道”。“易道”贯通了儒家和道家，甚至也包含了佛法的精髓，因此，它是中国文化的主干。正如张其成先生所说：“中国古代的社会科学、人文科学、自然科学、生命科学在形成、发展过程中，往往或援易为说，或援以入易，从而都或多或少地与‘易’建立了一种亲缘的关系。因而从‘易学’入手，从‘易道’入手，探讨中国文化的精神本质，探讨中国文化各形态、各学科的思想来源、理论特征，就成为必要而且可能。”

八　历代《周易》研究概况

从《易经》产生起，就有了对《易经》的解读和研究，这就产生了“易学”。易学是对《易经》所作的种种解释。《易传》是对《易经》的较早的系统的解释与研究。因此，广义的“易学”是包括《易传》在内的。后来《易传》由解经的文字上升到了经典的地位，成为了《周易》的有机组成部分，狭义的“易学”就专指《易传》之外对《易经》的解释。在中国古代，易学的影响范围很广，产生了相当丰富的文献著述，是中国

思想文化史上的宝贵财富。在今天，易学依然有很大的影响，仍然是被方方面面很多学者研究的显学。

（一）两汉易学

汉初，由于统治者“罢黜百家，独尊儒术”，《易经》被尊为“五经”之首。作为一种学问，易学逐渐发展壮大，出现了一批致力于《周易》研究的学者。

西汉易学，就其学风而言，有三种倾向：其一是以孟喜、京房为代表的官方易学，是汉易的主流，此派以研究卦象以及《易经》中的特定数字为主，此即后世所谓“象数派”。其二是以费直为代表的易学，此派据《易传》解释《易经》，注重义理的阐发，此即后世所谓“义理派”。其三是将易学研究与黄老之学相结合，形成阴阳亦易学说，代表人物为严君平、扬雄。严君平有《道德经指归》一书，扬雄有《太玄》。到了东汉时期，易学的传授系统，如《后汉书·儒林列传》所述：

> 建武中，范升传孟氏易，以授杨政，而陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作易注，荀爽又作易传，自是费氏兴，而京氏遂衰。

东汉注易人物，实以马融、郑玄、荀爽三人为代表。汉末重要易学家还有虞翻、王肃、魏伯阳等人。特别是虞翻易学，以卦变、旁通、互体、半象等方法研究《周易》，大大地影响了清代张惠言、惠栋等易学家。

（二）晋唐易学

晋唐易学研究的特点是与老庄玄学研究相结合，将《周易》

玄学化，《周易》成为三部玄学著作之一（其他两部为《老子》、《庄子》）。以王弼、韩康伯为代表人物。此派以老庄解易，创立了“义理派”，一扫汉易中的象数之学，主张“得意忘象”，将易理进一步抽象化、逻辑化。此派对后世易学有较大的影响。如《四库全书总目提要·经部一·易类一·周易注十卷》所说：“弼之说《易》，源出费直。直《易》，今不可见。然荀爽《易》即费氏学。李鼎祚尚颇载其遗说。大抵究爻位之上下，辨卦德之刚柔已。与弼注略近，但弼全废象数，又变本加厉耳。平心而论，阐明义理，使《易》不杂于术数者，弼与康伯深为有功。祖尚虚无，使《易》竟入于老、庄者，弼与康伯亦不能无过。”

唐孔颖达奉敕编《周易正义》，基本上采王弼、韩康伯注，推崇玄学易学。当然孔氏并不是绝对的遵从，并不守门户学派之见，其中的扬弃与发展随处可见。唐人李鼎祚著《周易集解》：“采群贤之遗言，议三圣之幽赜，集虞翻、荀爽三十余家，刊辅嗣之野文，补康成之逸象。”李氏之书实是集汉唐象数易学之大成。

（三）宋元明易学

宋代易学是易学发展的新阶段，更加注重《周易》研究的哲理化。宋易始终存在象数、义理两大对立的流派：刘牧、邵雍、朱震等为象数派代表，刘牧推崇河图、洛书；邵雍著有《皇极经世》，朱震著有《周易集传》，都注重象数之学的哲理化、数理化。义理学派源出胡瑗，以程颐、张载为代表，汲取王弼学说精华，抛弃以老庄玄学释易。程颐《易传》（《程氏易传》）在易学史上有很高的地位，是构成宋代理学、使易学高度哲理化的代表性著作。程颐易学以是否合乎“理”或“天理”解释《周易》的变化之道、吉凶祸福。在这一前提下，提出

"随时取义说"、"易随时变易以从道"、"屈伸往来只是理"、"动静相因而成变化"等命题，充分发挥义理，构筑起了相对完整的理学哲学体系。张载（代表作为《横渠易说》、《正蒙》）的易学也属义理派易学，但张氏是气学派易学的奠基人，张氏总结汉唐以来的阴阳二气学说，建立起了以气为核心的易学体系。南宋阐发义理之学的代表人物是杨万里，其《诚斋易传》发明程氏易学，但又深受张载学说的影响。朱熹是南宋大儒，理学大师，对北宋以来的易学进行了大的总结，广泛吸取，博采众家，兼取义理与象数两派，形成了一个庞大的易学体系。朱熹易学著述十分丰富，有《易学启蒙》、《周易本义》、《太极图说解》，《朱子语类》中也有不少易学言论。朱熹提出了许多在易学史上影响极大的论断，如"易本卜筮书"，《周易》经传需区别对待，"易只是一阴一阳"的学说，等等。

元明易学基本上承继宋代易学，是宋代易学的深入发展。重要的易学著述有：元吴澄有《易纂言》、《易纂言外翼》，胡一桂的《易本义附录纂疏》、《易学启蒙翼传》，胡炳文《周易本义通释》。明胡广奉成祖之命纂《周易大全》，基本依准程朱易学。明来知德有《周易集注》，对程朱易学既有继承，又有否定和扬弃。来氏易学自成体系，提出了一些新的易例，主以象解易，成为明代象数之学的代表人物。明黄道周著有《易象正》，此书上承先秦两汉易例，是清代易学的开山之一。

（四）清代易学

王夫之是明末清初的大儒，其易学颇多，要者如《周易内传》、《周易外传》等。王氏对宋元明以来的易学做了认真的反思和总结，讨论了大量的易学问题，提出了一系列新的颇有影响的观点。

清初易学名家有汉学先驱毛奇龄、胡渭等，他们从考据入手，对前代许多易学文献提出了新的看法，对后来学者的影响极大。毛奇龄的《仲氏易》、《推易始末》、《春秋占筮书》、《河图原舛编》等，毛氏申明汉易，不以空言说经，辩证图书，攻击宋易，影响较大。胡渭《易图明辨》，为清初以来易图辨伪之集大成，在很大程度上剔除了易学研究上的神秘主义。

清代汉学流行，影响到易学，便是重视汉易，以汉易解经的学风来解释《周易》经传。吴派惠栋是汉易的倡导者，著有《周易述》、《易汉学》、《易例》、《周易古义》等。惠栋整理并注解了虞氏易学，张惠言则进一步加以充实（有《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》等），二人对汉代其他易学家如荀爽，郑玄、京房等人的学说进行了文字整理和辑录工作。李道平著有《周易集解纂疏》，以注疏汉儒象数之学为主。皖派有江永的《河洛精蕴》，焦循的《易学三书》（即《易通释》、《易章句》、《易图略》），焦氏是清代象数易学的又一大家。

（五）近现代易学研究

近现代易学研究指20世纪至今的易学研究。由于西学东渐，新的理论方法的输入，现代科技的发展，加上考古发掘发现了大量新的文献资料，近现代易学研究取得了较大成就。

20世纪初叶学术界关于《周易》的一次学术大讨论，标志着近现代易学研究的发端。这一讨论是由“古史辨派”发动的，基本倾向是否定传统关于《周易》的种种说法。主要人物有顾颉刚，代表作为《周易卦爻辞中的故事》、《论易系辞传中观象制器的故事》；余永梁，代表作《易卦爻辞的时代与作者》；李镜池，代表作《周易筮辞考》（李氏后有《周易通义》对古经作了系统的注说，其《周易探源》是作者的研究论文集，多有创

见)；钱穆，代表作《论十翼非孔子作》；钱玄同，代表作《读汉石经周易残字而论今文易的篇数问题》(皆收入《古史辨》第三册)；陆侃如，代表作《论卦爻辞的年代》；冯友兰，代表作《孔子在中国之历史地位》。而首次尝试运用唯物史观从事易学研究的代表人物是郭沫若，其《〈周易〉时代的社会生活》、《周易之制作时代》为代表作，对后来的易学研究影响较大。受这一讨论影响，20世纪40年代高亨有《周易古经通说》、《周易古经今注》，后来又有《周易大传今注》出版，对经、传以及许多易学问题作了较为系统的研究，取得了相当的成就。

近现代其他易学大家有：

苏渊雷、杭辛斋、杨树达、钱基博、闻一多、熊十力、尚秉和、于省吾、张岱年、金景芳、朱伯崑、严灵峰、黄寿祺、屈万里、南怀瑾、方东美、程石泉、高怀民、黄沛荣、张政烺、于豪亮、李学勤、吕绍纲、刘大钧、唐明邦、余敦康、辛介夫、张善文、张立文、宋祚胤、廖名春、张其成等。

关于易学史，朱伯崑有《易学哲学史》(上中下)，廖名春、康学伟、梁韦弦有《周易研究史》，杨庆中有《二十世纪中国易学史》，可参。

党怀兴　刘银昌

参考书目

《周易注》3卷《补遗》1卷　(汉)郑玄撰　(宋)王应麟辑　(清)惠栋增补　(清)孙堂重校并辑补遗　《汉魏二十一家易注》本

《周易乾凿度》2卷　(汉)郑玄注　清乾隆二十一年(1756)卢见曾刻《雅雨堂丛书》本　今藏国家图书馆

《周易》3卷附《周易略例》1卷 （三国魏） 王弼撰《三经晋注》本

《周易》9卷 （三国魏）王弼 （晋）韩康伯注《袖珍十三经注》本

《周易正义》10卷 （三国魏）王弼 （晋）韩康伯注 （唐）孔颖达正义 卢光明 李申整理 吕绍纲审定 北京大学出版社1999年12月版

《周易集解》 （唐）李鼎祚撰 陈德述整理 巴蜀书社1991年5月版

《易童子问》3卷 （宋）欧阳修撰 《四部丛刊》本

《横渠先生易说》3卷 （宋）张载撰 《通志堂经解》本

《东坡易传》9卷 （宋）苏轼撰 《四库全书》本

《伊川易传》4卷 （宋程颐撰）《上下篇义》1卷 清康熙吕氏宝诰堂刻《二程全书》本 清吴骞、钟文烝校 今藏上海图书馆

《周易本义》 （宋）朱熹撰 廖名春点校 广州出版社1994年4月版

《易学启蒙》4卷 （宋）朱熹撰 《朱子全书》本

《周易内传》12卷 （清）王夫之撰 《船山遗书》（道光本）本

《周易外传》7卷 （清）王夫之撰 中华书局1977年12月版

《六十四卦经解》 （清）朱骏声撰 中华书局1958年6月版

《周易折中》 （清）李光地撰 刘大钧整理 巴蜀书社1998年4月版

《周易集解》（2册） （清）孙星衍撰 成都古籍书店1988年7月影印本

《易通释》20卷 （清）焦循撰 《皇清经解》本

《周易集解纂疏》10卷 （清）李道平撰 潘雨廷点校 中华书局1994年3月版

《周易平议》2卷 （清）俞樾撰 《皇清经解续编》本

《周易故训订》1卷 （清）黄以周撰 《十三经读本》（唐文治辑）本

《学易笔谈读易杂识》 （民国）杭辛斋撰 张文汇校点 辽宁教育出版社1997年3月版

《焦氏易诂》 尚秉和撰 陈金生点校 中华书局1991年12月版

《周易尚氏学》 尚秉和撰 中华书局1980年5月版 台北老古文化事业公司1981年7月版

《周易古义》 杨树达撰 上海中华书局1929年版 上海商务印书馆

1934 年版　台北成文出版社 1976 年版　上海古籍出版社 1991 年 3 月版

《周易解题及其读法》　钱基博撰　上海商务印书馆 1931 年版　台湾商务印书馆 1967 年 5 月版　上海书店 1991 年 3 月版

《双剑誃易经新证》　于省吾撰　1937 年于氏排印本　台北艺文印书馆 1958 年版　台北成文出版社 1976 年版

《周易古经通说》　高亨撰　贵阳文通书局 1944 年石印本　中华书局 1958 年 12 月版　台北华正书局 1977 年 5 月版

《周易大传今注》　高亨撰　齐鲁书社 1979 年 6 月版

《周易古经今注》（重订本）　高亨撰　中华书局 1987 年 3 月版

《周易讲座》　金景芳讲述　吕绍纲整理　吉林大学出版社 1987 年 10 月版

《周易全解》　金景芳、吕绍纲撰　吉林大学出版社 1989 年 6 月版

《〈周易·系辞传〉新编详解》　金景芳撰　辽海出版社 1998 年 10 月版

《易学新论》　严灵峰撰　福州左海学术研究社 1947 年 3 月版　台北中华丛书编审委员会 1983 年 5 月版

《周易辩论集》（《古史辨》第 3 册《周易》部分）　李镜池等撰　台北成文出版社 1976 年版

《周易探源》　李镜池撰　中华书局 1978 年 3 月版

《周易通义》　李镜池撰　中华书局 1981 年 9 月版

《易学探原经传集解》　黄元炳撰　台北集文书局 1977 年 8 月版

《周易今注今译》　南怀瑾、徐芹庭撰　台湾商务印书馆 1979 年 4 月版

《周易译注与考辨》　宋祚胤撰　湖南人民出版社 1987 年 10 月版

《周易经传异同》　宋祚胤撰　湖南师范大学出版社 1991 年 4 月版

《易学论著选集》　黄沛荣编　台北长安出版社 1985 年 10 月版

《周易研究论文集》　黄寿祺、张善文编　北京师范大学出版社 1987 年至 1991 年版

《周易译注》　黄寿祺、张善文撰　上海古籍出版社 1989 年 5 月版

《帛书周易校释》（增订本）　邓球柏撰　湖南出版社 1987 年 11 月版

《周易概论》　刘大钧撰　齐鲁书社 1988 年 6 月版

《周易译注》　周振甫撰　中华书局 1991 年 4 月版

《周易经传溯源》　李学勤撰　长春出版社 1992 年版

《帛书周易注释》　张立文撰　中州古籍出版社 1992 年 6 月版

《易庐易学书目》　卢松安编　山东省图书馆整理　齐鲁书社 1999 年 12 月版

《易学哲学史》　朱伯崑撰　华夏出版社 1995 年 1 月版

《易学与美学》　刘纲纪、范明华撰　沈阳出版社 1997 年 5 月版

《周易索引》　北京大学图书馆索引编纂研究部编　北京大学出版社 1997 年 6 月版

《周易解读》　辛介夫撰　陕西师范大学出版社 1998 年 11 月版

《二十世纪中国易学史》　杨庆中撰　人民出版社 2000 年 2 月版

《尚书》导读

一　何谓《尚书》

《尚书》是中国最早的政治文件的汇编，其时代从尧、舜、禹经夏、商、西周到春秋中期。作为上古文献，它成为其后两千多年时间里儒家学派政治学说的基本经典；在儒家思想占统治地位的中国，它在国家政治生活中的地位可以说是至高无上的。它是帝王们的政治教科书，也是士大夫们日夜诵读的“圣经”。今天，它是我们研究上古三代历史的基本材料，也是研究其后两千多年间政治思想史、传统文化史的基本材料。

所谓“书”，在上古专指史官的记载。史官的职掌是记载君主的言论与重大事件。史官的记录汇集成册，便称为《书》。记载春秋时期史事的《左传》中已出现过《虞书》[1]、《夏书》、《商书》、《周书》的名称。（战国时代，“书”有泛指书写品，不必专指史官所记者。）到了汉代，学者们将幸存下来的这些

---

① 顾炎武《日知录》卷二：“窃疑古时有《尧典》无《舜典》，有《夏书》无《虞书》，而《尧典》亦《夏书》也。”孙氏志祖曰：“按《左传·文十八年》明云《虞书》，数舜之功曰‘慎徽五典’云云；安得谓之‘有《夏书》无《虞书》’乎？窃意古人盖以二典为《虞书》，《大禹谟》以下为《夏书》也。”见《日知录集释》，岳麓书社1994年版，第73页。

《书》统称为《尚书》。王充《论衡·正说》："《尚书》者，以为上古帝王之书；或以为上所为，下所书。"如王充所说，其解有二：一是尚指上古，由来久远；二是尚指帝王，高居在上。这比那些"依违作意以见奇"的解说平实近真，可以信从。

由于年代久远，它命途多舛；由于多人解说，它歧义纷出；由于辗转传抄，它错讹百出；由于语言文字习惯的变迁，它字句古奥，难以诠释；又由于在社会政治生活中影响巨大，先秦文献与后世儒家的解说或编造混杂而下，真伪难辨。尽管如此，历代学者不敢轻视、不予回避，默默诵习，孜孜考索，终使《尚书》不断流传，历两三千年以至于今日。

《尚书》之难读，是不争的事实。唐代文学家、古文运动首领韩愈曾有"周《诰》、殷《盘》，佶屈聱牙"的感叹。近代国学大师王国维《与友人论〈诗〉、〈书〉中成语》云：

> 《诗》、《书》为人人诵读之书，然于六艺中最难读。以弟之愚暗，于《书》所不能解者，殆十之五，于《诗》亦十之一二。

国学大师王国维，竟称于《书》所不能解者近半！此虽自谦之词，实亦无奈之叹。

《尚书》研究之艰辛，《尚书》命途之多舛，真可令人浩叹！过去两千年间的情景，在后文介绍《尚书》文字今古、版本真伪、篇目存佚、章句疑惑时自将涉及。我们仅以晚近学者的研究经历略举数例，可见一斑。

清代《尚书》学之被誉为"集大成"者孙星衍，自乾隆五十九年至嘉庆二十年（1794—1815），历时二十余年，撰成《尚书今

古文注疏》，自知“必多疏漏谬误之处”；之所以匆忙付梓，实因：

> 既有厥逆之疾，不能夕食，恐寿命之不长，亟以数十年中条记《书》义编纂成书……人之精神自有止境，经学渊深，亦非一人所能究极。（《尚书今古文注疏·序》）

匆忙出书，目的在“聊存梗概，以俟后贤”，并且承诺“或炳烛馀光，更有所得，尚当改授梓人，不至诒讥来哲也”。

山东栖霞人牟庭（1759—1832），穷毕生精力完成两部大著：一是《诗切》，一是《同文尚书》。后者自三十岁左右始撰，至基本脱稿时已六十三岁，又继续修改至七十四岁辞世，尚未定稿。其子牟房将书稿携至浙江刻版，遇太平军攻浙，急将书稿移回山东。数十年后王懿荣得到书稿，亦想校刻，因八国联军入京，身死书亡。又数十年王献唐得到书稿，清抄一本，将要排印，七七事变又作。到了 1958 年，献唐先生高兴地为之作序，以为终将印行，不料稍一耽搁，“文化大革命”又起。历时百余年，三位想刻印之人四遇厄逆，竟都未能如愿。所幸者 1982 年，齐鲁书社终令此书问世，实现先贤遗愿。

现代国学大师顾颉刚先生立志将《尚书》彻底整理一番，编辑一部《尚书学》。其先期工作分四步：

> 第一是把各种字体的本子集刻成一编，看它因文字变迁而沿误的文句有多少。第二是把唐以前各种书里所曾引用的《尚书》句子辑录出来，参校传本的异同，并窥见逸《书》的原样。第三是把历代学者讨论《尚书》的文章汇合整理，寻出若干问题的结论。第四是研究《尚书》用字造句的文法，并和甲骨金文作比较。最后才下手去作《尚书》全部

的考定。(《尚书通检·序》)

而在此四步之先，还有《尚书通检》的编定，这是1936年的事。然先生萃其大半生精力，亦未能完成宏愿。其四项任务中第一项，顾先生与版本目录学家顾廷龙先生合作，于20世纪30年代已着手摹写刻版，并于1935年发出《出版预告》(见《古史辨》五)，有“着手已历三年”，“刊刻逾半，年内可望出版”之语。旋因日军深入华北，未能成书(其惊险经过及同人顽强努力之情，可阅顾廷龙先生《尚书文字合编·后记》)。其后动乱不止，至1982年顾廷龙先生重新整理编纂，有上海图书馆孙起治先生协助，历时又十二年；在《出版预告》六十年之后的1996年，终于由上海古籍出版社出版。其时顾颉刚作古十六年，而廷龙先生已九十二岁高龄矣！

顾先生计划中最后一项，其实只完成《尚书》中一篇《大诰》的译证工作。《尚书大诰译证》历时八年，四易其稿，成书约七十万字，惜又遇“文化大革命”，至今尚未能按原貌出版。

由此数例，足可见《尚书》诠释难度之超常和文化价值之超常。其所以有如此强大的生命力，是因为中华民族的文明进步不能缺少《尚书》这块宏大而坚固的基石。

二 《尚书》的流传

《尚书》既从上古传下，篇目自应极多，字形自是奇古。遥想当年官府柱下，典册累积充栋。然竹木简册易为虫蛀断烂，而量大又难以重新抄写。年代久远，史料难免残缺。虞夏之世传下者，寥若晨星。商代传世史料亦不可多得。周代“郁郁乎文哉”(《论语·八佾》)，文献本是很丰富的。王室衰微后，天子失官，

礼乐卜史流散四方。淩夷而至春秋末年，孔子“闵王路废而邪道兴，于是论次《诗》、《书》，修起礼乐”（《史记·儒林列传》）。孔子整理古籍，“追迹三代之礼，序《书传》，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事”（《史记·孔子世家》），[①] 然作为教材，亦不可能有很大部头。

到了战国时期，大国纷争，诸侯对典籍中不利于自己的部分自然不满。《汉书·艺文志》说：“及周之衰，诸侯将逾法度，恶其害己，皆灭去其籍。”法家自商鞅便有“燔书”之议。韩非则认为世之愚学“多诵先古之书，以乱当世之治”（《韩非子·奸劫弑臣》），“儒以文乱法，侠以武犯禁”，“故明主之国无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师”（《韩非子·五蠹》）。延及秦始皇三十四年（前213），丞相李斯建言：

> 臣请史官非秦纪皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若欲有学法令，以吏为师。（《史记·秦始皇本纪》）

始皇帝制曰：“可。”

此为中国上古文化之最大浩劫！始皇帝欲使其政权“传之万世”而焚书，其实是使政权失去了精神支柱，使人人尽可为豺虎。烧书之后不到六年，秦王朝土崩瓦解。此李斯、嬴政辈始

---

① 有学者认为孔子与《书》关系不大，认为史迁此语是汉武帝时社会上渐渐产生出的论调。我们认为既然孔子“以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教弟子”，且孔子对诗、礼、乐都进行过整理，“序（编次）《书传》”亦应可信。至于其所编次是否即汉初伏生传出的本子，尚可讨论。

料所不及者也！

汉王朝建立之后，有识之士便致力于先秦文献的搜集。正如西汉末年刘歆所说：

> 汉兴，去圣帝明王遐远，仲尼之道又绝，法度无所因袭……至孝惠之世，乃除挟书之律……至孝文皇帝，始使掌故朝错从伏生受《尚书》……天下众书，往往颇出，皆诸子传说，犹广立于学官，为置博士……至孝武皇帝，然后邹鲁梁赵，颇有《诗》、《礼》、《春秋》先师，皆起于建元之间。(《汉书·楚元王传》附刘歆《移让太常博士书》)

又《史记·儒林列传》云：

> 汉兴，然后诸儒始得修其经艺，讲习大射乡饮之礼……及今上即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之。于是招方正贤良文学之士。自是之后，言《诗》，于鲁则申培公，于齐则辕固生，于燕则韩太傅；言《尚书》，自济南伏生；言《礼》，自鲁高堂生；言《易》，自淄川田生；言《春秋》，于齐鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。

由史迁此处所列，可知武帝之世已立有五经博士。《诗》有鲁（申公）、齐（辕固）、韩（太傅）三家，《书》有伏生，《礼》有高堂生，《易》有田生，《春秋》有胡毋生、董仲舒两家。

以上诸家博士，皆“诸子传说”，即由先师传讲，用汉时流行之隶书写成（后世为区别隶书写成的书与出于“山岩屋壁”、用先秦文字写成的古书，即称博士所掌隶书所写为“今文经”）。诸家各有所掌，其师从有自，不敢有一字之出入。且其老师之列于学

官，往往经过出生入死的政治斗争。例如传鲁《诗》的申公，得罪楚王刘戊，遭腐刑；其弟子王臧（景帝时为太子少傅，武帝时为郎中令）、赵绾（武帝时为御史大夫），因窦太后好《老子》言，迁怒至绾、臧，下狱死。又如齐《诗》辕固生，景帝时博士，因贬《老子》书为"家人言"（犹今人说是"农夫之见"），窦太后怒，令"人圈刺豕"（试以"家人"之事），幸有景帝给以利刃得免一难。这里表面是一语惹祸，实质上涉及治国方略。窦太后死后，儒学得兴。各级官吏，多用能诵儒经者。西汉初年公卿大臣如绛、灌之属，多介胄武夫；武帝建元六年（窦太后崩）之后，"则公卿大夫士吏，斌斌多文学之士矣"（《史记·儒林列传》）。

"今文"《尚书》，出自济南伏生。伏生，秦时博士，遇焚书，藏书壁中。汉立，求其书，得二十九篇；（《尚书》篇目问题，详见第三节）教授于齐鲁之间，传济南张生及欧阳生。文帝欲召伏生进京，时伏生九十余岁，老不能行，于是诏太常，使"掌故"朝错（即晁错或作鼌错）往受之。其后，以《尚书》得显者，有兒宽、周霸、孔安国、贾嘉等。

武帝之后，宣帝、元帝时，五经博士续有增列，皆为"今文"，计十四家；其中《尚书》为欧阳、大小夏侯三家。

伏生之孙曾以治《尚书》见征召，然其不能讲诵，故无"伏氏"《尚书》，而由欧阳生与张生传下。欧阳生，名容，字和伯，[①] 授千乘（今山东广饶附近）兒宽。宽以《尚书》教欧阳生之子，其后累世相传，因此《尚书》欧阳氏学最有势力。济南张生教夏侯都尉，传夏侯始昌；始昌传胜，胜又学于兒宽门人简卿。胜为学务于精熟，又能打破门户之见，故自成一家。胜传

---

① 清人张金吾《两汉五经博士考》卷三第20至21页引欧阳修族谱。见《丛书集成·初编》。

从兄之子夏侯建。建又受学于欧阳高，且又向五经诸儒请教与《尚书》有关内容，遂自成一家。大（胜）、小（建）夏侯于宣帝甘露三年（前51）列为《尚书》博士。

再说景帝时之孔安国，为孔子后裔，曾从兒宽受伏生所传"今文"《尚书》。景帝前元三年（前154）景帝子刘余徙封于鲁，是为鲁恭王。王好治宫室，欲广其宫，坏孔子宅，于屋壁得古文《尚书》及《礼记》、《论语》、《孝经》等凡数十篇，皆先秦古字；安国为孔子后人，悉得其书。安国以古文《尚书》与伏生今文二十九篇对照，发现多出十六篇。武帝建元之后，儒学大兴，安国将书献于朝廷，不巧适逢陈皇后巫蛊之案，相连及诛死者三百余人，仓促之间未及讨论，更未能列于学官。不久安国卒，古文《尚书》遂藏于中秘，外人不复得见。[①]

古文《尚书》的发现，本为学术史上一大收获。但因今文《尚书》已流行达数十年，在学术界取得统治地位，而时人多不识古文，又未列于学官，尽管安国曾"以今文字读之"（《汉书·儒林传》），或在民间已有所流传，今文经学家们却不予注意。

至西汉成帝时，刘歆受诏与父刘向领校中秘图书。刘歆发现中秘所藏左氏《春秋》、毛《诗》、逸《礼》、古文《尚书》，内容详于今文，文字多有不同，便想促其列于学官。哀帝时，令歆以古文与五经博士讲论经义，诸博士竟不肯置对。歆愤然寄信责让诸位太常博士，其中说：

> 孝成皇帝闵学残文缺，稍离其真，乃陈发秘藏，校理旧文……以考学官所传，《经》或脱简，《传》或间编。传问民

---

① 陈皇后巫蛊案在元光五年（前130）。此用白新良说，见《孔安国献书考》，《中国历史文献研究集刊》第四集，岳麓书社1984年版。

间，则有鲁国桓公、赵国贯公、胶东庸生之遗，学与此同，抑而未施。此乃有识者之所惜闵、士君子之所嗟痛也。往者，缀学之士不思废绝之阙，苟因陋就寡、分文析字；烦言碎辞，学者罢老且不能究其一艺；信口说而背传记，是末师而非往古……犹欲抱残守缺，挟恐见破之私意，而无从善服义之公心。或怀妒嫉，不考情实，雷同相从，随声是非……深闭固距而不肯试，猥以不诵绝之，欲以杜塞余道，绝灭微学。夫可与乐成，难与虑始，此乃众庶之所为耳，非所望士君子也。且此数家之事，皆先帝所亲论，今上所考视。其古文旧书，皆有征验，外内相应，岂苟而已哉？夫"礼失而求之于野"，古文不犹愈于野乎？……若必专己守残，党同门，妒道真，违明诏，失圣意，以陷于文吏之议，甚为二三君子不取也！（《汉书·楚元王列传》附《刘歆传》）

刘歆一番议论击中了今文经学的要害。故虽言辞恳切，却招来诸儒怨恨。光禄大夫龚胜以辞职相要挟；大司空师丹上奏称刘歆"改乱旧章，非毁先帝所立"。刘歆惧诛求退，以病免官。

平帝时王莽擅权。莽少时与歆俱为黄门郎，颇看重歆，遂召回，累迁至封红休侯，典儒林之官。莽称帝，封刘歆为"国师"、"嘉新公"。除古文《尚书》外，逸《礼》、毛《诗》等古文经都得到重视。凡"通知其意者，皆诣公车"进京，"记说廷中"，"将令正乖缪、壹异说"（《汉书·王莽传》）。

东汉建立，光武中兴，全盘否定王莽所立古文经学；仍立十四博士（《易》有施、孟、梁丘、京氏，《尚书》欧阳、大小夏侯，《诗》齐、鲁、韩，《礼》大小戴，《春秋》严、颜。见《后汉书·儒林列传》），皆今文。章帝建初年间，大会诸儒于白虎观，考论五经同异。其结果是由班固起草，以章帝名义著为定

论的《白虎通义》。《白虎通义》是今文经学与阴阳五行思想结合的产物；可以说，东汉时期愚昧虚妄的谶纬神学的盛行，它起了推波助澜的作用。

与此同时，章帝也诏高才生受古文《尚书》、毛《诗》、榖梁和左氏《春秋》等。"虽不立学官，然皆擢高第为讲郎，给事近署，所以网罗遗逸、博存众家"（《后汉书·儒林列传》）。可以说，古文经学的地位，也开始得到官方承认。而此时期保持清醒头脑的正宗儒家学者，自然地把注意力转向了古文经学。

据《后汉书·儒林列传》，习古文《尚书》而成为"博士"者有二人。一为"荐补博士"，一为"特征博士"。汝南人周防，初习今文，后师事徐州刺史盖豫，受《古文尚书》，撰《尚书杂记》三十二篇40万言。太尉张禹荐周防为补博士。陈留人杨伦，师事司徒丁鸿，习《古文尚书》，后特征博士。杨伦先后三次得以公车征，皆因直谏不合，归，闭门讲授。史评其"志乖于时"，"不能人间事"。大将军梁商当权，征为常山王傅，辞疾不就。诏敕催促，伦曰："有留死一尺，无北行一寸。刎颈不易，九裂不恨。匹夫所执，强于三军。"由是观之，其志在于道，而不在仕进。习古文经学者，往往如此。

古文《尚书》既是西汉景帝时出自孔安国家壁中，安国以此学传授人是可以相信的。《后汉书·儒林列传》说："鲁人孔安国传古文《尚书》，授都尉朝，朝授胶东庸谭，为《尚书》古文学，未得立。"此庸谭应即刘歆《移让太常博士书》中所提到的胶东庸生。既未列学官，便在民间流行。而孔氏自安国下亦世世传习古文《尚书》。孔僖曾祖父子建，曾对仕王莽千乘郡守的友人说："吾有布衣之心，子有衮冕之志；各从所好，不亦善乎！道既乖矣，请从此辞。"（《后汉书·儒林列传》）由此语可见古文经学与今文经学在致思方向上是有区别的。这种区别也是

今、古文经学者长期相争难以相容的重要原因。

东汉初，扶风茂陵人杜林从西州（今甘肃境）得漆书古文《尚书》一卷，“常宝爱之，虽遭难困，握持不离身”，以授东海卫宏、济南徐巡，曰：“林流离兵乱，常恐斯经将绝。何意东海卫子、济南徐生复能传之，是道竟不坠于地也。古文虽不合时务，然愿诸生无悔所学。”（《后汉书》卷二十七）于是古文《尚书》遂得流行。

杜林所传古文《尚书》，与孔安国家传出者似有不同，因其缺少所谓“逸十六篇”。但林之所以“宝之”，文字语句自有诸多不同于今文者。不能说是杜林参照其中“一卷”，用古文字体写今文二十九篇，就宝贵了。《后汉书·儒林列传》载：“扶风杜林传古文《尚书》，林同郡贾逵为之作训，马融作传，郑玄注解，由是古文《尚书》遂显于世。”当时一流学者如此服膺杜林，绝非偶然。

贾逵，扶风人，贾谊九世孙。其父徽，从涂恽受古文《尚书》。逵承父业，且兼通今文五经，章帝时入讲北宫、白虎观及南宫云台。他批评刘歆不该恃其义长，轻率移书责让太常博士，以至诸儒不服，相与排斥，致古文经遭埋没厄运。因逵多次为章帝讲到古文《尚书》，帝诏令逵撰《欧阳、大小夏侯尚书、古文尚书同异》。逵纂集为三卷，帝给以肯定。

马融，扶风人，博通经籍，拜校书郎中，诣东观典校秘书，注《孝经》、《论语》、《诗》、《易》、《三礼》、《尚书》等。融才高博洽，为世通儒，教养诸生常有千数。

郑玄，字康成，北海高密人。入太学，师京兆第五元先，始通京氏《易》、公羊《春秋》等今文经，又师事东郡张恭祖受《左氏春秋》、《古文尚书》等。以山东无足问者，乃西入关，师事扶风马融。融素骄贵，玄在门下三年不得见，而由高业弟子传

授。融集诸生考论图纬，闻玄善算术，乃召见。玄因得质疑诸疑义。问毕辞归，融喟然叹曰：“郑生今去，吾道东矣！”

时任城何休好公羊学，著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》。《春秋》公羊传为今文，左氏传为古文。郑玄乃著《发墨守》、《鍼膏肓》、《起废疾》；其融合今古文，打破门户之见的能力，由此可见。正如其《戒子书》所说：“但念述先圣之元意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才。”（《后汉书》本传）玄所注，有《尚书》、《尚书大传》、《毛诗》等十余种，又著《驳许慎五经异义》、《毛诗谱》等凡百余万言。

在贾逵、马融、郑玄等人努力之下，古文经学遂得显明于世。然终汉世，官方仍以今文经为定本。汉灵帝熹平四年（175），诏诸儒正定《五经》，刊于石碑，“为古文、篆、隶三体书法以相参验，树之学门，使天下咸取则焉”（《后汉书·儒林列传》）。熹平石经的《尚书》参校了古文《尚书》字体，但用的还是今文。①

十年之后，黄巾大起义爆发。董卓之乱，中国古代文献又遭浩劫。《后汉书·儒林列传》说：

> 初，光武迁还洛阳，其经牒秘书载之二千余两，自此以后，参倍于前。及董卓移都之际，吏民扰乱，自辟雍、东观、兰台、石室、宣明、鸿都诸藏典策文章，竟共剖散；其缣帛图书，大则连为帷盖，小乃制为縢囊。及王允所收而西者，裁七十余乘，道路艰远，复弃其半矣。后长安之乱，一

① 若据《后汉书》字面，则熹平石经为三种字体。据《水经注》郦道元身在北魏，得目验原碑，记汉石经不言三体，下言曹魏正始中又立古、篆、隶三字石经，可知汉石经字应为一体。如是则南朝刘宋范晔著《后汉书》时所记有误。至于刻石经所用今文经是欧阳氏抑或大夏侯《尚书》的文字，学者们各持有故，尚未可遽定。

时焚荡，莫不泯尽焉。

及至曹魏代汉，采掇遗亡，藏于秘书中外三阁，且设中经秘书监管理典籍，收集群书近三万卷，又得汲冢中竹书，略具规模。

曹魏建国不久复立五经博士。此时古文经学已占上风，郑玄诸注最为流行。其后王肃以散骑常侍领秘书监，兼崇文观祭酒。肃女适司马氏生晋武帝司马炎，权势煊赫不可一世。肃年十八时，读扬雄《太玄》而更为之解，竟得传世。[①] 肃习古文经，肯定贾、马之学而不容郑玄，于是采会同异，另为《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏》等书之解，以及其父王朗所作《易传》，皆列于学官。如清人张惠言所言："肃著书，务排郑氏。马郑不同者则从马；马与郑同则并背马。然其训诂，大义出于马郑者十七，疑出于马郑者其父朗之学也；掊击马、郑者，肃之学也。"[②]

以今文古文言之，则如皮锡瑞所云：肃"杂糅今古与郑君同，而立意与郑君为难。郑注书从今文，则以古文驳之；郑从古文，则又以今文驳之"。[③]

平心而论，肃难郑，往往言之成理。试举三例：其一，郑玄说孔子纂《书》，乃尊而命之曰《尚书》，"尚"者"上"也；肃谓"上所言，史所书，故曰《尚书》"。肃说平实。其二，玄

---

① 《隋书·经籍志》有《扬子太玄经》七卷，王肃注。又《华阳国志·蜀郡士女·扬雄·赞》云："其玄渊源懿，后世大儒张衡、崔子玉、宋仲子、王子雍皆为注

以为舜"流四凶"在禹治水之后；肃谓"若待禹治水功成后以鲧为无功，殛之，是为舜用人子之功而流放其父，则禹之勤劳适足使父致殛。为舜失'五典克从'之义，禹陷三千莫大之罪；进退无据，亦甚迂哉"。肃说有理。其三，"曰若稽古"，玄解"稽古同天，言尧同于天"，肃解为"顺考古道而行之"。肃解较妥。[1]

《隋书·经籍志》有王肃注《尚书》十一卷、王肃撰《尚书驳义》五卷。《旧唐书·经籍志》有肃注《尚书》十卷、肃撰《尚书释驳》五卷、《尚书答问》三卷，及《易》、《诗》、《周官》、《春秋左氏传》、《仪礼》、《孝经》等，肃皆有注。肃又撰《圣证论》以讥短郑玄。肃与郑皆治古文经，然不相能至于此。史家评肃"好下佞己"，喜欢下属恭维自己。其意欲贬郑扬己，取而代之；然终未能得逞。

曹魏正始年间，再刻石经，每字用三种字体古文、篆书、隶书写成；《尚书》和《春秋左氏传》，已采用了古文经经文。然此时所谓博士，率皆粗疏；弟子则往往为避兵役，饱食终日无所用心；高才子弟则醉心"三玄"（《周易》、《老子》、《庄子》），这是为逃避曹氏与司马氏的权利之争，也是对深受谶纬渗透的东汉经学的反叛；魏晋时期，儒学演变为"玄学"。

政治腐败、儒学衰败的结果，是中原文化的又一次浩劫：永嘉之乱。

继晋惠帝时"八王之乱"后上台的晋怀帝，年号永嘉（307—313）。时东海王司马越专政，司马氏诸子弟继续攻杀无已。匈奴人刘渊据有今山西中部自立。永嘉五年（311）渊侄刘

① 转引自卢弼《三国志集解·魏书·王朗传》注，中华书局 1982 年版，第 287 页。

曜攻入洛阳，掳晋怀帝，焚烧宫室，诸王公及百官士庶死者三万余人。如《隋书·经籍志》所说："惠怀之乱，京华荡覆；渠阁文籍，靡有孑遗。"魏晋藏书，毁于一旦。今文"欧阳、大小夏侯《尚书》并亡"。

据《晋书·荀崧传》，西晋置博士十九人。《尚书》有郑玄、王肃二家，[1] 皆为古文。到了东晋，元帝践阼，简省博士，置"《尚书》郑氏、《古文尚书》孔氏"等九人。此处"《古文尚书》孔氏"是马融、郑玄都没有见过的"安国注"《尚书》，是东晋忽然新出之书，至唐时竟取郑氏而代之。其后流传上千年，至明清才被学者判为"伪书"（《尚书》篇目真伪，详见第三节）。

东晋《尚书》博士无王氏之学，可知永嘉丧乱之后，王氏之学渐废。南朝"孔安国传"渐行，北朝则流行郑玄注本。《北史·儒林传》说：

> 大抵南北所为章句，好尚互有不同。江左：《周易》则王嗣辅，《尚书》则孔安国，《左传》则杜文凯。河洛：《左传》则服子慎，《尚书》、《周易》则郑康成……南人简约，得其英华；北学深芜，穷其枝叶。考其终始，要其会归，其立身成名，殊方同致矣。

"江左"即南朝，"河洛"即北朝。北朝流传郑玄所注《尚书》，不知南朝有"孔氏注本"。至陈时，费甝《尚书义疏》传到北朝，方为"二刘"（刘焯、刘炫）所瞩目。

刘焯，字士元，信都（今河北冀州）人，以儒学知名；隋

---

[1] 依王国维《汉魏博士考》，《书》有贾、马、郑、王四家。依蒋善国考，则为郑王二氏。蒋善国：《尚书综述》，上海古籍出版社 1988 年版，第 129—130 页。

开皇中，举秀才，射策甲科，参修国史。开皇六年，洛阳石经运至京师（隋大兴，今西安），文字磨灭莫能知者，焯奉敕与刘炫等考定。焯、炫二人论议深挫诸儒，诸儒咸怀妬恨，遂为飞章所谤，除名。焯于是“优游乡里，专以教授为务。孜孜不倦，贾马王郑所传章句，多所是非”，有《五经述议》等行于世，“论者以为数百年已来，博学通儒无能出其右者”（《北史·儒林列传》）。

刘炫，字光伯，河间（今河北献县）人，少与刘焯结盟为友，闭户读书，十年不出。隋开皇中奉敕同修国史。尝自为《状》曰：“《周礼》、《礼记》、《毛诗》、《尚书》、《公羊》、《左传》、《孝经》、《论语》，孔、郑、王、何、服、杜等注，凡十三家，虽义有精粗，并堪讲授；《周易》、《仪礼》、《穀梁》用功差少；史子文集，嘉言故事，咸诵于心；天文、律历，穷核微妙。”在朝知名之士十余人，保明炫所陈不谬。著述甚多，有《尚书述议》二十卷行于世。

唐贞观年间，太宗因经籍文字多讹谬，儒学门派多，章句繁杂，诏国子祭酒孔颖达与诸儒撰定《五经》义训，令天下传习。

孔颖达，字冲远，[1] 冀州衡水人；八岁就学，日诵记千余言。及长，尤明服虔《春秋左氏传》，郑氏《尚书》、《毛诗》、《礼记》，王氏《易》，兼解算历，善属文。往刘焯门下，请质疑滞，多出焯意表，令焯刮目相看；隋大业初，举明经高第，授河内郡博士。唐贞观初，封曲阜县男，十二年，拜国子祭酒，与颜师古等受诏撰定《五经》义训，凡一百八十卷，诏定名曰《五经正义》。

孔颖达认为，《孔传古文尚书》虽然流行最晚，然“其辞富

① 据《旧唐书》本传《校勘记》，中华书局1975年版，第265页。

而备，其义弘而雅”（《尚书正义序》），奉敕撰《尚书》义训，即以安国所注之本为据。《尚书正义》二十卷，成书于贞观十六年（642），高宗永徽二年（651）复有增损，成为定本。当年太宗下诏：“卿等博综古今，义理该洽，考前儒之异说，符圣人之幽旨，实为不朽！”

《尚书》的文字字形，在殷周时期应与今日所见殷周青铜器铭文一致。到战国则应与出土战国简牍帛书一致。西汉初，伏生用当时流行的隶书写成。后来孔壁中出书系以先秦古字写成，藏于中秘，西汉末古文经学派出现，于是称伏生书为“今文《尚书》”。东汉杜林在西州所得漆书古文《尚书》，郑玄以其笔画形似蝌蚪称之为“科斗书”。汉熹平石经用“今文”隶书写成。曹魏正始石经用古、篆、隶三体写成，其章句所依据则是古文《尚书》。东晋时依古字笔画，用隶书写成，称“隶古定”；时人范宁又曾将“隶古定”写成当时通行的正体隶书，以便诸生诵读。唐玄宗天宝三载，“诏集贤学士卫包改古文从今文”（《新唐书·艺文志》），这里所谓“古文”，实为“隶古定”；这里所谓“今文”实为唐时流行之楷书。唐文宗开成二年（837），又据卫包写本刻成石经，以免传写错讹。五代以下千有余年，《尚书》刊本文字悉依此经。此经二万七千余字，至今基本完整，藏于西安市碑林博物馆。其价值自应在宋明以来各种版本甚至敦煌石室经卷之上。

《尚书》的“今古文之争”，到孔颖达这里告一段落。它留给人们的遗憾是很多的。这里有文字诠释之争，有治学方法之争，也有门户派别之见。许多本可以讨论清楚的文字、训诂，变得无法判别，变成永久的困惑。

形式上，古文经学取得了胜利。后来人们逐渐发现，它是以“伪古文尚书”和“伪孔安国传”的形式取得的胜利。真正的古

文《尚书》失传了。后人剥去作伪的成分之后，发现真实可靠的先秦史料，即伏生所传的“今文”《尚书》，被伪“孔安国”注之《古文尚书》保存下来。

三 《尚书》“经”、“传”的真伪问题

《尚书》经文的真伪问题，学术界多以秦始皇帝焚书为界。凡形成于先秦的文献典籍皆认为“真”；秦火之后，后人编造而冒称《尚书》经文者为伪。解说《尚书》经文的《传》，也有后人所撰而冒称前贤所撰的现象；因其所冒者为西汉武帝时的孔安国，故被称为“伪孔《传》”。

始皇焚书，《尚书》首当其冲。《诗》三百五篇，人多能讽诵；《易》为筮卜之书而得免；《礼》本不完整，虽因秦焚而散亡，后人可陆续搜集整理；《春秋》经文，本有瞽史口授之传统，其所寓褒贬刺讥之义，亦由口授而不必书具，故受害较小。唯有《尚书》遭焚禁最严，亡数十篇。《汉书·艺文志》说：

> 《书》之所起远矣，至孔子纂焉，上断于尧，下讫于秦凡百篇……秦燔书禁学，济南伏生独壁藏之。汉兴，亡失，求得二十九篇。

西汉之世，多方征求遗书，献书有赏，便有作伪者出。《汉书·儒林传》载：

> 世所传《百两篇》者，出东莱张霸，分析合二十九篇以为数十，又采《左氏传》、《书叙》为作首尾，凡百二篇。

> 篇或数简，文意浅陋。成帝时求其古文者，霸以能为《百两》征，以中书校之，非是。

按西汉成帝时，征求为《尚书》学者。山东莱州人张霸根据传说孔子所作的百篇之《序》，编造了《百两》之篇所谓《尚书》，献于成帝，帝命找出宫中秘藏之古文《尚书》校对，不能对应。于是将霸交有司处理。有司认为霸欺君罪当至死。成帝惜其才高，不诛，且不灭其文。故《百两篇》居然还在世间流传。

据此，可知《尚书》或许本有百篇之多，因残缺不全难以解说遂秘藏宫中书库。世间徒闻有百篇而不得见，遂有张霸起而作伪。张书未毁，传在世间，有可能躲过赤眉、董卓、永嘉诸乱。有人认为东晋时忽然出现伪古文《尚书》，很可能是在张霸伪书基础上改作而成。然从文辞看，霸书浅陋（例如《论衡·感类篇》引霸书《百两篇》有"伊尹死，大雾三日"语，王充不信，马、郑诸儒亦不信）。东晋所出"古文"《尚书》浅则浅矣，却丝毫不陋。说后者承袭前者，证据不足。

所谓《孔传古文尚书》，东晋元帝时出。据隋陆德明《经典释文·叙录》说：

> 江左中兴，元帝时豫章内史枚赜[1]奏上《孔传古文尚书》，亡《舜典》一篇，购不能得，乃取王肃注《尧典》从

---

① 段玉裁谓"赜"当作"颐"。黄焯据唐写本《尚书音义·舜典》下作"梅赜"，认为"赜"即"赜"之变体。宋本《释文》及注疏并讹作"颐"，段说不可从。黄焯：《经典释文汇校》，中华书局1980年版，第6页。又朱骏声《说文通训定声》"颐部第五""𣮰"字下云："古人名赜者字真，晋枚颐字仲真，作梅赜者误；李赜字景真。"然则唐代已讹？本文暂从唐人，定作"梅赜"。

"慎徽五典"以下分为《舜典》篇以续之，学徒遂盛。

此《孔传古文尚书》前有一篇《序》（后人为与每篇前《小序》区别，称之为《大序》），其中讲到"先君孔子，生于周末"，则作《大序》的应是孔子后人。其中又有"承诏为五十九篇作《传》……会国有巫蛊事，经籍道息，用不复以闻。传之子孙，以贻后代，若好古博雅君子，与我同志，亦所不隐也"。据此，陆德明、孔颖达均认为作《传》者乃汉武帝时孔安国。《孔传古文尚书》由此得名。

为弄清《孔传古文尚书》真伪问题，让我们先熟悉一下此"孔传"《尚书》的篇目：

1. 尧典，2. 舜典，3. 大禹谟，4. 皋陶谟，5. 益稷，6. 禹贡，7. 甘誓，8. 五子之歌，9. 胤征，10. 汤誓，11. 仲虺之诰，12. 汤诰，13. 伊训，14. 太甲上，15. 太甲中，16. 太甲下，17. 咸有一德，18. 盘庚上，19. 盘庚中，20. 盘庚下，21. 说命上，22. 说命中，23. 说命下，24. 高宗肜日，25. 西伯戡黎，26. 微子，27. 泰誓上，28. 泰誓中，29. 泰誓下，30. 牧誓，31. 武成，32. 洪范，33. 旅獒，34. 金縢，35. 大诰，36. 微子之命，37. 康诰，38. 酒诰，39. 梓材，40. 召诰，41. 洛诰，42. 多士，43. 无逸，44. 君奭，45. 蔡仲之命，46. 多方，47. 立政，48. 周官，49. 君陈，50. 顾命，51. 康王之诰，52. 毕命，53. 君牙，54. 冏命，55. 吕刑，56. 文侯之命，57. 费誓，58. 秦誓

五十八篇加上书前"大序"，凡五十九篇。

孔颖达曾见到郑玄所注《尚书》。此五十八篇目有三十三篇与

郑注本同，余二十五篇是《孔传古文尚书》新增多者。孔颖达在《尧典》“虞书”二字下有一《疏》，列出增多二十五篇篇名：

> 大禹谟一，五子之歌二，胤征三，仲虺之诰四，汤诰五，伊训六，太甲三篇九，咸有一德十，说命三篇十三，泰誓三篇十六，武成十七，旅獒十八，微子之命十九，蔡仲之命二十，周官二十一，君陈二十二，毕命二十三，君牙二十四，冏命二十五。

篇目与郑注本相同的三十三篇，大体就是伏生所传二十九篇。二十九篇何以成为三十三篇？《孔传古文尚书·序》这样解说：

> 伏生又以《舜典》合于《尧典》，《益稷》合于《皋陶谟》，《盘庚》三篇合为一，《康王之诰》合于《顾命》。

这就是说，《孔传古文尚书》中的《舜典》是从伏生的《尧典》中分出来的，《益稷》是从《皋陶谟》中分出来的，《盘庚》一分为三，《康王之诰》是从《顾命》中分出来的。这样就增多了五篇。伏生所传二十九篇，本来《顾命》与《康王之诰》就是分开的，[①] 因汉武帝时民间有得《大誓》一篇献上，经博士读说而列入《尚书》，其后便将《顾命》与《康王之诰》合为一篇。[②]《孔传古文尚书》不取《大誓》（另撰《泰誓》上中下

---

① 按：此依皮锡瑞说，见《经学通论·书经》：“论伏生传经二十九篇非二十八篇，当分顾命康王之诰为二，不当数序与大誓。”

② 陈梦家《尚书通论》：“司马迁时《顾命》与《康王之诰》分为二篇，东汉时三家今文合为一，其故因后得《泰誓》加入，所以有归并的必要以保持二十九篇之数。”中华书局1985年版，第52—53页。

三篇），伏生所传就成了二十八篇，加上五篇即是三十三篇。

伏生二十九篇（即《孔传古文尚书》中的三十三篇）与其余二十五篇经文之间的差异很快就引起了人们的注意。

南宋吴棫在其所撰《书稗传》中说：

> 安国所增多之书，今书目具在，皆文从字顺，非若伏生之书佶屈聱牙至有不可读者。夫四代之书，作者不一，乃至二人之手而遂定为二体乎？其亦难言矣！（梅鷟《尚书考异》卷一引）

晚出的所谓"古文"二十五篇，文从字顺，伏生所传写为"今文"者，反而佶屈聱牙，此事甚可怪，难道《尚书》文句是由两个人手定的？

到朱熹这里，他首先怀疑所谓西汉孔安国所作的《传》及《传》前那篇《大序》：

> 某尝疑孔安国《书》是假书，比毛公《诗》如此高简大段争事〔似〕？汉儒训释文字多是如此；有疑则阙。今此却尽释之。岂有千百年前人说底话，收拾于灰烬屋壁中与口传之余，更无一字讹舛？理会不得……况先汉文章，重厚有力量，今《大序》格致极轻，疑是晋宋间文章。况孔《书》至东晋方出，前此诸儒皆不曾见，可疑之甚！（《朱子语类·尚书一》余大雅录）

朱子疑及《孔传》及《大序》，且认为其出于东晋、刘宋年间。朱子又疑及晚出二十五篇经文：

> 孔壁所出《尚书》如《禹谟》、《五子之歌》、《胤征》、《泰誓》、《武成》、《冏命》、《微子之命》、《蔡仲之命》、《君牙》等篇皆平易，伏生所传皆难读。如何伏生偏记得难底，至于易底全记不得？此不可晓！（《朱子语类·尚书一》万人杰录）

《孔传古文尚书》另有置于各篇之前的《小序》。从熹平石经残石看，这些《序》是集中附在二十九篇之后的。《大序》说：

> 《书序》，序所为作者之意；昭然义见，宜相附近。故引之各冠其篇首，定五十八篇。

朱子对这些《小序》亦有疑问。汉时诸儒多以为《小序》是孔子“序《书传》”时所作。朱子说：

> 某看得《书·小序》不是孔子自作，只是周、秦间低手人作。（《朱子语类·尚书一》董铢录）

宋以后人多从朱子，不信《小序》为孔作。但《小序》出自史迁之前，对于理解经文帮助甚大，不应轻视。

朱熹门人蔡沈作《书集传》，不依《孔传古文尚书》将《小序》置于各篇之首，而是依汉代例仍将所有《小序》合为一卷置于书末；且在今文经三十三篇前注明“今文古文皆有”字样，于晚出古文二十五篇则注明“今文无，古文有”。蔡氏《集传》将所谓“孔安国注”和孔颖达《疏》仅视作参考，而以宋儒心性义理“二帝三王之心法”为主旨。至元明两代，蔡《传》“宋学”取代了以二孔《注》、《疏》为代表的“汉学”，成为士子

科考的主要依据。

元人吴澄撰《书纂言》，因二十五篇之不可信，乃弃去古文，专释今文。他说：

> 夫以吴氏及朱子所疑者如此，顾澄何敢质斯疑，而断断然不敢信此二十五篇之为古书，则是非之心不可得而昧也。

且撰一诗：

> 先汉“今文”古，后晋“古文”今。若论伏氏功，遗像当铸金。（转引自阎若璩《尚书古文疏证》卷八第一百十三）

宋元疑《书》“古文”为伪者尚有多家。至明梅鷟《尚书考异》，确切指斥所谓“古文”为伪书，且具体指出二十五篇“皆杂取传记中语以成其文”。这在吴棫、朱熹的基础上又迈进了一步。梅鷟又揭示所谓“孔安国传”之晚出。例如“瀍水“，《汉书》、《后汉书》中的《地理志》皆谓出谷城县，晋代才省谷城并入河南县，而《孔传》乃云“出河南北山”。又如“积石山”，在西南羌中，汉昭帝始元六年（前81）始置金城郡，而《孔传》乃云“积石山在金城西南”。孔安国武帝时早卒，载于《史记》，史迁约卒于武帝晚年，孔安国岂能得知昭帝时地名？

梅氏据孔颖达《疏》引臧荣绪《晋书》中皇甫谧传，认为二十五篇为皇甫谧伪造。然其证据尚嫌不足。又梅氏将伪古文与鲁恭王坏孔壁所出之《孔壁古文》混为一谈，而连带否定孔壁曾出古文《尚书》事，亦未妥。

至清初，诸多学者分别找出《孔传古文尚书》作伪的不少

证据；至阎若璩（1636—1704）集其大成。若璩字百诗，太原人，徙居山阳（今江苏淮安）。他集三十余年，本朱子之说，汇前贤成果，条分缕析，以抉《古文尚书》之罅漏；引经据古，一一指出其矛盾之故。由此，《古文尚书》之伪大白于天下。

阎氏所列，共128条。时人毛奇龄著《古文尚书冤词》为《古文尚书》辩护，然“百计相轧，终不能以强词夺正理”（《四库全书总目·经部书类二》）。其后，阎氏当有所修正。其书缺第二卷之28、29、30三条，第三卷全卷33至48计十六条，第七卷102、108、109、110计四条，第八卷122至127计六条，共缺29条，实存99条。很可能，凡是证据尚欠充足或《冤词》所驳之有理者，径删去。如此，仍以祛千古之大疑而足以不朽，“考证之学，则固未之或先矣！”（《四库全书总目》《古文尚书疏证》条）

阎氏辨“古文经”二十五篇之伪，首先指出其与孔壁所出十六篇古文（郑玄将其中《九共》分作九篇计二十四篇）不同。“不独篇名不合者其文辞不可得而同，即篇名之适相符合者其文辞亦岂得而尽同哉！”（《尚书古文疏证》卷一第三）又指出二十五篇伪古文外之三十三篇，亦多有不同于伏生今文之处。伏氏今文保存于蔡邕书熹平石经，残碑遗字收入宋洪适《隶释》中有547字。洪氏以之校伪《孔书》，其间多10字，少21字，不同者55字，借用者8字，通用者11字。阎氏云：“余然后知此晚出于魏晋间之《书》盖不古不今非伏非孔而欲别为一家之学者也。”（《尚书古文疏证》卷二第二十三）阎氏发现伪“古文”具体叙述中有违史书体例的破绽多处，一一揭示其伪。例如：朱子说到古史例不书时（即不写季节），二十八篇中书年、月、月相、干支而不书季节，《春秋》则书年、时、月、干支。阎氏曰：

> 大抵史各有体，文各有例；《书》不可以为《春秋》，犹《春秋》不可以为《书》。今晚出《泰誓上》开卷大书曰“惟十有三年春”，岂古史例耶？（《尚书古文疏证》卷四第五十四）

又如，据刘歆《三统历》引《武成》“辛亥祀于天位，粤五日乙卯乃以庶国祀馘于周庙”，辛亥越五日为乙卯，可知“粤五日”是连带首尾而数。现晚出《书》之《武成》说：“丁未祀于周庙……越三日庚戌，柴，望，大告武成。”丁未到庚戌应书“越四日”才是。阎氏曰：

> 古人之书时记事有一定之体。《召诰》篇“惟三月丙午朏，越三日”则为“戊申”；《顾命》篇“丁卯，命作册度，越七日”则为“癸酉”。所谓“越三日、七日”者，皆从前至今为三日七日耳，非离其日而数之也。今丁未既祀于周庙矣，“越三日柴望”则为己酉，岂庚戌乎？甲子之不详而可以记事乎？（《尚书古文疏证》卷一第五）

阎氏之辨《孔安国传》之伪，承前人所见而更深入。他指出，汉武帝时代，《经》与《传》是分别成册的。《传》附于《经》文之下随《经》为注，始见于东汉马融为《周礼》作注。所谓《孔安国传》称出于汉武帝时，却已“就经为注”，显系后人伪托。

西汉孔安国曾为《论语》作注。《论语》“虽有周亲，不如仁人”安国注云：“亲而不贤不忠则诛之，管蔡是也；‘仁人’谓箕子、微子，来则用之。”“周亲”指管蔡，“仁人”指箕子微

子。东晋所出《尚书·泰誓中》"孔"《传》却说："周，至也。言纣至亲虽多，不如周家之少，仁人也。"据此，说《尚书》孔《传》非西汉孔安国所作，断断不误！（见《疏证》卷二第十九）又，伪古文《泰誓》经文原文是武王在誓词中说"予有乱臣十人，同心同德"之后说到"虽有周亲，不如仁人"，这里仁人确指周之"乱臣"。由此亦可推知此《泰誓》经文必非当年孔安国壁中所得。

经阎氏反复疏证，《孔传古文尚书》之为伪书，已成定论。

毛奇龄撰《古文尚书冤词》，力辩"孔安国"作《传》之《古文尚书》经文为真。毛氏知安国《传》中有安国以后地名，他据《隋书·经籍志》"至东晋，豫章内史梅赜始得安国之传，奏之"之文，不顾《经籍志》上下文皆在讲经文存亡，将"传"字改为《传》字；谓赜所得《传》中有《传》无《经》，说梅赜所上的是孔《传》，不是《古文尚书》经文。他又不顾《史记》、《汉书》等载《逸书》为十六篇，无二十五篇之说，认为二十五篇为真孔壁古文。

事情正如清末学者皮锡瑞（1850—1908）所说，"阎若璩毛奇龄两家之书互有得失当分别观之"。皮氏具体列出阎证之误十三处：

阎证古文之伪甚确。特当明末宋学方盛，未免沾染其说。夫据古义以斥孔《传》可也，据宋人以斥孔《传》则不可。阎引金履祥说，以《高宗肜日》"典祀无丰于昵"为祖庚绎于高宗之庙，其误一也。引邵子书以定"或十年"等年数，其误二也。引程子说谓武王无观兵事，其误三也。驳《武成》篇，并以文王受命改元为妄，其误四也。驳孔《传》以居东为避居，不为东征，其误五也。信金履祥以为武王封康叔，

> 其误六也。信金履祥以《多方》为在《多士》前，其误七也。知九江在寻阳，又引《水经》云九江在长沙下隽西北，未免骑墙之见，其误八也。解三江亦以为有二，与九江同，其误九也。信蔡氏说，以《康诰》属武王，其误十也。移易《康诰》、《大诰》、《洛诰》以就其说，其误十一也。谓伏生时未得小序，其误十二也。以金履祥更定《洪范》为文从字顺、章妥句适，其误十三也。(《经学通论·书经》)

毛奇龄之后，众多学者继阎氏之业，陆续研究补证，揭露《孔传古文尚书》之伪。其著名者如惠栋（《古文尚书考》）、程廷祚（《晚书定疑》）、王鸣盛（《尚书后案》、《蛾术编》）、段玉裁（《古文尚书撰异》）、江声（《尚书集注音疏》）、崔述（《古文尚书辨伪》）、孙星衍（《尚书今古文注疏》）、皮锡瑞（《今文尚书考证》）等十余家。《孔传古文尚书》之伪，终成铁案。

此后各家多弃伪“古文”二十五篇不再讲说。然今日我辈将《尚书》作为古代思想史、学术史研究的对象，二十五篇却断不可废置不顾！《四库全书总目·古文尚书冤词提要》如是说：

> 梅赜之书行世已久，其文本采掇佚经、排比联贯，故其旨不悖于圣人，断无可废之理。而确非孔氏之原本，则验证多端，非一手所能终掩。

皮锡瑞说：

> 伪孔《古文尚书》自宋至今，已灼知其伪矣，而犹相承不废，是亦有故。宋之不废者，“人心惟危”四句，宋儒

以为“道统”相传，其《进〈尚书注〉表》，首以“三圣传心”为说。而四语出伪《大禹谟》，故宋儒虽于伪《传》献疑，而于伪《经》疑信参半……此其远因一。且古文虽伪而言多近理，非止“人心惟危”四句……此其远因二……阮元曰，《古文尚书孔传》出东晋，渐为世所诵习；其中名言法语以为出自古圣贤，则闻者尊之……君臣父子之间，皆得陈善纳言之益。是知其伪而欲留为纳言之益，此近因一，……龚自珍述庄存与之言曰：……《大禹谟》废，“人心道心”之旨、“杀不辜宁失不经”之诫亡矣！《太甲》废，“俭德永图”之训坠矣！《仲虺之诰》废，“谓人莫己若”之诫亡矣！《说命》废，“股肱良臣启沃”之谊丧矣！《旅獒》废，“不宝异物贱用物”之诫亡矣！《冏命》废，“左右前后皆正人”之美失矣！……是知其伪而恐废之无以垂诫，此其近因二。有此四故，故得相承不废。（《经学通论·书经》）

清末学者王先谦（1842—1917）撰《尚书孔传参正》。他认为，《孔传古文尚书》虽经官方承认论定为伪书，“然功令所布，家传僮习，莫敢废也”，他“仍用其《经》、《传》原文，附诸考证”，“以便读者雅才好博，亦或取斯。”他又说明：“今文有伪俗，不妨以古文参考；古文无说解，仍兼采三家所长，庶为尽善。”王先谦说：

自熹平石经亡后，今文遂无本。二十九篇反借伪《传》而存。古书遗碣，可以参证文字同异。马、郑《传》、《注》亡佚，宋以来颇有辑本，所当全采以畅《经》恉。众家疏解，冶为一炉。时有管闚，弗忍割弃。（《尚书孔传参正·

序例》)

正因如此，我们解伪古文二十五篇经文，多以王氏此书为据。

最后还有一个问题：《孔传古文尚书》之作伪者，究竟是谁？此真乃千古之谜！

朱熹疑是撰《孔丛子》之人伪作。按《孔丛子》是孔氏子孙杂记其先祖言行之书，托为陈涉时博士孔鲋撰。其末卷为《连丛子》，载有所谓汉武帝时孔臧事及东汉末孔季彦等独家世世承传《古文尚书》事。此书可能为孔季彦编撰，其后又有窜改，亦有人认为齐、梁时好事者所为。

明梅鷟则疑是西晋皇甫谧作。孔颖达《尧典·虞书·疏》引《晋书·皇甫谧传》云"姑子外弟梁柳边得《古文尚书》，故作《帝王世纪》，往往载《孔传》五十八篇之书"。孔《疏》又引《晋书》更重要一段：

> 晋太保公郑冲以《古文》授扶风苏愉，愉字休预，预授天水梁柳字洪季，即谧之外弟也。季授城阳臧曹字彦始，始授郡守子、汝南梅赜字仲真，又为豫章内史，遂于前晋奏上其书而施行焉。

梅氏认为是皇甫谧造《书》二十五篇、《大序》及《传》，冒称安国古文以授梁柳，柳授臧曹，曹授梅赜，遂献上而施行。(见《尚书考异·自序》)

因疑谧证据薄弱，不少学者疑到王肃。肃有《书》注及《尚书驳义》、《尚书答问》等，其释义多与孔《传》同。陆德明《释文·叙录》说："王肃亦注今文，而解大与《古文》相

类，或肃私见《孔传》而秘之乎？”有此依据，清儒疑肃者不少，如惠栋、戴震、王鸣盛（认为不外乎肃、谧二人之手）、丁晏、皮锡瑞、王先谦等等。但王肃说疑点甚多，近人多有揭示；且肃当时权势煊赫，没有必要伪造一部书又秘藏起来。

因《孔传古文尚书》由东晋梅赜所上，阎若璩引黄宗羲语曰：

> 原来当两汉时，安国之《尚书》虽不立学官（平帝时暂立），未尝不私自流通，逮永嘉之乱而亡。梅赜上伪书，冒以安国之名，则是梅赜始伪。

由是观之，阎氏似疑梅赜本人作伪。

东晋时另有一名孔安国。《晋书·孔愉传》附其子孔安国传：

> 安国……以儒素显。孝武帝时甚蒙礼遇，历仕侍中、太常……再为会稽内史、领军将军。安帝隆安中下诏曰：“领军将军孔安国贞慎清正，出内播誉，可以本官领东海王师，必能道达津梁，依仁游艺。”后历尚书左右仆射。义熙四年卒，赠左光禄大夫。

此东晋时之孔安国有才华，通儒学，操守直亮，得到孝武帝赏识；活动时代为东晋后期，略晚于上书之梅赜。他有条件广采马、郑、王诸家以作《传》，且不必刻意作伪。后人很容易将他的《传》误会为西汉临淮太守孔安国作。加之其受礼遇之孝武帝与汉武帝同谥，极易混淆。很可能，后来浅人补撰一《大序》来说明这部《书传》的原委，造就了这千古之谜。

持东晋孔安国作《传》说者有清儒冯登府。近人陈梦家力证此说，认为梅赜所上者大约是东汉马、郑之徒的古文，与

《孔传》无关；《孔丛子》不伪；《大序》最后一段"自'书序'至'不复以闻'疑是齐、梁、隋、唐间人所窜入"[1]。

然此说仍有难以弥缝处。如西晋郭璞注《尔雅》，已引有伪《孔传》文；《晋书》中只字未提孔安国"奉诏作《书传》"事。

今人蒋善国承近人范寿康说，疑伪《孔传》为西晋博士孔晁所作。[2] 其所论吸取前人之失，据汲郡出竹书之时代背景及孔晁本人治学经历，疑《晚书》二十五篇"经文"及《孔传》皆孔晁所作。蒋氏之论，或许近真。

四　《尚书》篇目章句选释

孔颖达在《尧典》题目下有一《疏》，将《尚书》体例分为十类：

> 一曰典，二曰谟，三曰贡，四曰歌，五曰誓，六曰诰，七曰训，八曰命，九曰征，十曰范。

直接从篇名看，孔《传》古文《尚书》五十八篇中，有典二篇、谟二篇、贡一篇、歌一篇、誓八篇、诰八篇、训一篇、命九篇、征一篇、范一篇。此外各篇归类：《益稷》，谟也；《太甲》三篇、《咸有一德》、《高宗肜日》、《旅獒》、《无逸》，训也；《盘庚》三篇、《西伯戡黎》、《武成》、《梓材》、《多士》、《君奭》、《多方》、《周官》、《吕刑》，诰也；《君陈》、《君牙》，命也；《金縢》自为一体，其中祝辞，可归于诰类。另有《微

---

[1] 陈梦家：《尚书通论》，中华书局1985年版，第122—133页。

[2] 蒋善国：《尚书综述》，上海古籍出版社1988年版，第351～361页。

子》、《立政》二篇，孔疏未提到，但《小序》言"微子作诰"，《微子》亦诰也；《立政》周公告成王用臣之法，应亦诰类。

孔氏分类似嫌琐细。此前《书·大序》已将《尚书》文体约略概括为典、谟、训、诰、誓、命六类。而征、贡、歌、范各只一篇，未必可据以为体例。

伪古文《尚书》二十五篇，约成书于晋宋年间，已见上节。至于伏生所传今文三十三篇，其成书年代亦值得探讨。20 世纪 20 年代，学者顾颉刚、钱玄同等已展开讨论。

顾氏认为，今文《尚书》二十八篇（以《顾命》、《康王之诰》为一篇）可分为三组：

第一组，《盘庚》、《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《多方》、《吕刑》、《文侯之命》、《费誓》、《秦誓》等十三篇，各为该时代之产物，可信为真。

第二组，《甘誓》、《汤誓》、《高宗肜日》、《西伯戡黎》、《微子》、《牧誓》、《洪范》、《金縢》、《无逸》、《君奭》、《立政》、《顾命》等十二篇，或文字较为平顺，不似当年原文；或思想观念较晚，有似后世追记。这一组，定为东周间史官追记整理出来的作品。

第三组，《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇，顾氏认为"决是战国至秦汉间的伪作"。[1]

对于顾氏所分之三组，争议较多的是第三组。

1925 年秋冬，王国维在清华国学研究院讲《古史新证》，认为：

《虞夏书》中如《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》、《甘

① 《古史辨·一》第一册，上海古籍出版社 1982 年版，第 201—202 页。

> 誓》，《商书》中如《汤誓》，文字稍平易简洁，或系后世重编，然至少亦必为周初人所作。

王氏并认为，顾氏等疑古似有过头及欠严谨之处。他说：

> 疑古之过，乃并尧、舜、禹之人物而亦疑之，其于怀疑之态度及批评之精神不无可取，然惜于古史材料未尝为充分之处理也。①

20世纪二三十年代之后，学者们对于今文《尚书》之制作时代多有向下拉的倾向。《虞夏书》四篇自不必说，甚至《盘庚》、《高宗肜日》、《西伯戡黎》、《微子》、《牧誓》、《洪范》等篇都认为出自战国时期，甚至秦汉年间。我们的看法，还是王国维先生之说较为平允：除《虞夏书》和《商书》中《汤誓》为后世（西周）所作，其余诸篇，应视作各该时代史官所记。至于曾经后人辑定整理，亦不可否认。

学者们对今文各篇成书时代的讨论，我们将选择有代表性的篇目，在下文摘要评介。

赖梅赜所上之伪孔《传》《古文尚书》，伏生所传今文二十九篇（析为三十三篇）幸得保存。伪古文二十五篇较为易解；三十三篇今文，章句欲得通诂，殊非易事。前人所解，有伪孔安国《传》、唐孔颖达《疏》、宋代蔡沈《书集传》、清王引之《经义述闻》、孙星衍《尚书今古文注疏》、王先谦《尚书孔传参正》等等。以上所列是我们诠释《尚书》章句的主要依据；至

① 《古史新证》，清华大学出版社1994年版，第2—3页。《古史辨》第一册，上海古籍出版社1982年版，第265页。

于近人新说，或依新出甲骨金文，或依新兴学科成果，或许有超越前人之处，我们择善而从。

以下即按篇目顺序，择有争议或有必要说明之处略加解说。

《尧典》

首句，“曰若稽古”。“曰若”：说到那；“稽古”：考察古事。四字证明，《尧典》是后世史官所追记。然其所据史料，应当视为可信。如，尧命羲和钦若昊天，四仲四星，其中有“厥民析”、“厥民因”、“厥民夷”、“厥民隩”，与殷墟甲骨文中四方风名相近，与《山海经》中有关记载一致或暗合。竺可桢《论以岁差定尚书尧典四仲中星之年代》，认为所中之星位置应是殷末周初天象。这有利于证明《尧典》此段文字成于周初。《尧典》中强调“克明俊德，以亲九族”、“协和万邦”的思想，很明显地是周初思想，可是却被一些学者说成是战国时期思想。我们知道，战国时宗族宗法崩解，七雄争相兼并弱国。说“明德”、“亲族”、“和万邦”是战国思想，令人难以苟同。

顾颉刚先生说《尧典》、《皋陶谟》“取事实于秦制”、“取思想于儒家”（儒家讲“禅让”），认为《尧典》中的“人治思想”、“德化思想”不合于商周，故“考定为秦汉时书”。[1] 陈梦家先生也认为，“《尧典》为秦官本《尚书》”。因其文内有“十有二州、十有二山、十有二牧”（今见《舜典》中），秦“数以六为纪”，十二为六的倍数。又有“同律度量衡”、“五载一巡守”等语，遂认其为“秦代官本”。[2] 今人多有认为《尧典》是秦末禁书之后“整编”的。我们认为，还是王国维先生之说较妥，《尧典》应成书于西周时期。

---

① 《古史辨》第一册，第203—204页。

② 陈梦家：《尚书通论》，中华书局1985年版，第135—146页。

《舜典》

先秦时本有《舜典》。如《孟子·万章上》中孟子引《书》曰："只载见瞽瞍，夔夔斋栗，瞽瞍亦允若。"所言舜事，今本《尧典》无，伪孔《传》《舜典》中亦无。可知先秦《舜典》原文已亡逸。

梅赜所上《孔传古文尚书》中，《舜典》是从伏生所传《尧典》后半"帝曰钦哉"之后"慎徽五典"以下分出来的，且缺少"孔氏"的《传》。时人因王肃注颇类"孔氏"，遂取王氏注补充孔《传》文。

齐萧鸾建武四年（497），吴兴人姚方兴称从大航头购得"孔《传》《舜典》"，可能是他本人采马融、王肃注伪造而成。且其所献《舜典》经文，在"慎徽五典"之前有"曰若稽古帝舜曰重华协于帝"十二字。其所献尚未施行，却因罪致被杀。至隋朝开皇初年购求遗典，方兴所献始得列入《孔传古文尚书》之内。然此时所见之本，在十二字之后又有十六字"濬哲文明，温恭允塞，玄德升闻，乃命以位"，不详来历，清儒臧琳、王鸣盛等疑其为刘炫所增。

从《尧典》后半分出来的《舜典》篇首的二十八个字，也可以说是"伪古文经"。阎若璩友刘埕说："欲黜伪古文，请自二十八字始。"阎氏亦云："'慎徽五典'直接'帝曰钦哉'之下，文气连注如水之流，虽有利刃亦不能截之使断！"（《尚书古文疏证》卷五上第六十五）

因《舜典》系由《尧典》分出，文中舜"咨四岳"前之"帝"皆指尧；"奋庸熙帝之载"之"帝"，仍是尧；此以下"帝曰"之帝，才是指舜。

"舜生三十征庸三十在位五十载陟方乃死"

《舜典》末句，依伪《孔传》，前人断句作："舜生三十征

庸，三十在位，五十载陟方乃死。”清儒如孙星衍、皮锡瑞改为：“舜生三十，征庸三十，在位五十载，陟方乃死。”伪《孔传》说舜“凡寿百一十二岁”，甚可疑；史迁说：“舜年二十以孝闻，年三十尧举之，年五十摄行天子事，年五十八尧崩，年六十一代尧践帝位，践帝位三十九年，南巡狩崩于苍梧之野。”(《五帝本纪》）如是则舜年一百岁，实仍可疑。近人周秉钧《尚书易解》作：“舜生三十征，庸三十，在位五十载，陟方乃死。”前人自郑玄至段玉裁等均以“征庸”二字连读，然皆不如断开之后易懂。而舜的年龄，则认为在位五十载含“庸三十”在内，终年八十岁较合情理。

“帝釐下土方设居方别生分类作汩作九共九篇槀饫”

《舜典》正文末尾，附有《汩作》、《九共》（九篇）及《槀饫》等十一篇的“小序”。这是伪《孔传古文尚书》的安排。将“小序”放到各篇之首，而正文亡佚之篇的“小序”便放到前篇之末。

此段小序标点，依孔《传》，则标作“帝釐下土，方设居方，别生分类，作《汩作》、《九共》（九篇）、《槀饫》”。然《诗经·商颂·长发》有“洪水芒芒，禹敷下土方”句，知当依方字句，作“帝釐下土方，设居方……”为是。

《皋陶谟》、《益稷》

孔壁原古文《尚书》，有《弃稷》篇。“弃”为周人始祖之名，“稷”为其官名。依阎若璩考，西汉时尚存此篇。著《法言》之扬雄曾见《弃稷》文字，其中多载稷、契言论。然今《益稷》篇系由《皋陶谟》截下，其中稷与契无一话一言流传于后世，可见其非《弃稷》原文。阎氏云：“今试取《皋陶谟》、《益稷》读之，语势相接首尾相应，其为一篇，即蔡氏犹知之。”（《尚书古文疏证》第六十六）。

伪《孔传古文尚书》作伪者见《皋陶谟》经文下有“暨

益”、“暨稷”之文，便将该文下半截下，攀附以“弃稷”之名，改名《益稷》，如此可省却另外拟目，便于凑够五十八篇之数。

此篇文字，较周初诸诰平易简洁；观其内容，如：安民、惠民，行有“九德”（宽、柔、愿等），“浚明有家”，“同寅协恭和衷哉”等，宗族社会、重民思想，仍是西周文字，至迟不晚于春秋，不应出自以法为教、耕战为务、驰骋言说、伏尸百万的战国、秦代和汉初。

因其纪数大多为“五”，与秦代尚“六”更无关系（仅有“十有二师”一语算是涉及六的倍数）。又有学者断言“所谓‘五辰’、‘五典’、‘五服’、‘五采’、‘五色’、‘五言’，都应是五行观念比较发达之后才构成的”，因此“我们现在所见的《皋陶谟》应当在秦汉间才写定”。① 一般认为，相生相克的五行观念成熟于战国后期。我们知道，以五为数之常纪，与人手五指相关，源头甚早，为什么一定要到五行观念发达之后，才能以五为纪？更何况，《皋陶谟》中的“五”与“相生相克”毫无关系。

“予欲闻六律五声八音在治忽以出纳五言汝听”

此句难点在“在治忽”三字。《史记·夏本纪》引此作“来始滑”。唐司马贞《索隐》云：“‘来始滑’于义无所通。盖‘来’、‘采’字相近，‘滑’、‘忽’声相乱，‘始’又与‘治’相似，因误为‘来始滑’。今依《今文》音‘采政忽’三字……听诸侯能为政及忽怠者是也。”似乎已解决了问题。然《汉书·律历志》引此又作“予欲闻六律、五声、八音、七始，咏以出内五言，女听”，《尚书大传》亦有“六律五声八音七始”之文。由此可知，“在治”当是“七始”，古字因形近而讹。所

① 张西堂：《尚书引论》，转引自蒋善国《尚书综述》，上海古籍出版社1988年版，第169页，蒋氏亦主此说，见该书第172页。

谓“七始”，《大传》郑玄注指黄钟、太蔟、大吕、南吕、姑洗、应钟、蕤宾。又《隋书·律历志》引《汉志》，“咏”字作“训”。段玉裁云：“当从《隋志》作‘训’。”皮锡瑞断曰：“今从《隋志》引作‘训’，从班《志》释为‘顺’，‘七始’上属为义，‘训’字下属为义。”千古疑窦遂由清儒理清。

《禹贡》

《禹贡》出现之时代，20世纪上半叶之《古史辨》中多有讨论。

顾颉刚先生认定《禹贡》作于战国，归纳起来主要有三条理由：一是古代只有种族观念而无一统观念。二是古代的“中国”地域甚不大。三是九州之说出于战国。（《古史辨》第一册，第207页）然此三条均可商榷。

先说“九州”。战国实际上是七雄并立，不是九州分区；是列国争霸不是大一统。《禹贡》的“九州”观念与战国实情也毫无关联。《禹贡》中“任土作贡”，其土等高下与战国时不类。如冀州无贡，绝非战国时燕赵情形。禹治水是“夹右碣石入于河”（《史记》作“入于海”，是），“北播为九河，同为逆河入于海”。冀州洪水初退，故有田赋而无贡物。又以兖州“田惟中下”（江声考原文当作“下下”），兖州田赋拟列最下或尚未定（“厥赋贞”），是兖州治水最后洪水刚过之证。此亦绝非战国时齐鲁情形。又荆州云梦泽旁尚有“三邦”即三国，此岂是战国时楚国情形？雍州“三危既宅，三苗丕叙”又岂是战国时秦国景象？战国时期，吴楚宝剑名扬天下。荆扬二州不求入贡兵器却要求入贡商周时期视作灵物而战国时期已无用处的大龟。凡此种种，如何证明《禹贡》成于战国？

再说一统观念。“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”是种族观念还是一统观念？此语见《左传·昭公七年》，是

楚国人无宇观念中的“古之制也”。原诗亦见《小雅·北山》，至迟也在西周。《禹贡》之符合西周观念如此！

再说地域观念。顾先生似认为，直到战国时人们才认识了“九州”的范围，此前则不能达到如此广阔。数十年来的考古发现，证明中华民族的文化交流，早在新石器时代晚期已遍及华夏大地。苏秉琦先生曾用“满天星斗”形容这一时期的文化面貌，又用“裂变”、“撞击”和“融合”三种形式说明文明起源和文化交流。

苏先生说：

> “中国”概念形成过程，还是中华民族多支祖先不断组合与重组的过程。这也是在春秋战国以前的夏商周三代以至更早就已出现群雄逐鹿的中原地区看得最为明显。……仰韶文化庙底沟类型与红山文化南北汇合产生了一系列新文化因素和组合成新的族群，他们在距今五千至四千年间在晋南同来自四方（主要是东方、东南方）的其他文化因素再次组合，产生了陶寺文化，遂以《禹贡》九州之首的冀州为重心奠定了“华夏”族群的根基。与此同时，从中原到长江中、下游文化面貌发生了规模、幅度空前的大变化，黑、灰陶盛行，袋足器、圈足器发达，朱绘、彩绘黑皮陶代替了彩陶，大型聚落遗址（古城）出现，墓葬类型分化，大墓中使用双层或多层棺椁以及由玉器、漆器、彩绘陶器、蛋壳陶器组成的礼器等等，以西北古文化为一方，以东南古文化为另一方的更大范围的组合与重组，这就是“龙山时代”出现的文化背景。①

① 苏秉琦：《中国文明起源新探》，生活·读书·新知三联书店 1999 年版，第 161—162 页。

在考古工作者眼前展示的是文化的组合与重组的过程。这一过程移易到历史学家的脑中，便有了当时人们地域观念的范围。苏先生提到的“龙山时代”即我们所谓“五帝时期”或《尚书·尧典》的时代。那些共同的文化因素，已遍及《禹贡》九州。我们还可以提到，上世纪60年代发现的湖北黄陂盘龙城、80年代发现的江西新干大洋洲商墓、四川广汉三星堆古蜀国“祭祀坑”、90年代湖南宁乡出土商代大铜铙以及此前出土诸多青铜重器如四羊方尊等，说明殷商人的活动范围地理观念确实已遍及于《禹贡》九州的范围。

记得顾颉刚先生对于李玄伯先生提出的解决古史问题要靠考古学成果的观点，是表示肯定的。[①] 以顾先生的求实求真精神，他若了解到考古界这些新成果，相信是会同意《禹贡》至迟写成于西周的观点的。

《甘誓》

据“小序”，《甘誓》为启与有扈战前誓词。然《墨子·明鬼下》引文称《禹誓》，《庄子·人间世》则云“禹攻有扈”，《吕览·先己》载夏后相与有扈战于甘，《召类》篇又载“禹攻……有扈以行其教”。由此看来，禹、启之族与有扈氏多年不和，战斗亦不止一次。因此，不可改启为禹；当信《史记》与《小序》、《甘誓》为启之誓词。

《甘誓》文字稍平易，王国维断为周初人所作。顾颉刚认为出于东周，又在《五德终始下的政治和历史》中说可能作于战国末、西汉初。文中“威侮五行，怠弃三正”一语最有争议，亦可作为确定成文时代的依据。

① 《古史辨》第一册，第270页。

马融说"三正"指历法中正月之"建子、建丑、建寅"三种。"三正"如何"怠弃"又如何成为讨伐的理由？不好理解。郑玄说"三正"为"天地人之正道"。若依《国语·楚语下》讲颛顼氏"绝地天通"，"命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民"，则郑氏之说可取。"正"指司天、司地、司民"世守其职"的氏姓宗伯。颛顼氏设"天、地、神、民、类物之官"。其中"类物之官"，从夏人《九歌》列举的神来看，应是"水、火、金、木、土、谷，谓之六府"（见《左传·文公七年》），"六府"到西周成为"五祀"，由五个氏族"世守其职"，称为"五正"（见《左传·昭公二十九年》）。其原因，盖后稷为周人始祖，周人既为天子，"谷"便由"六府"中请出另有所尊。五正所守五种物质大类，在西周，很可能已有"五行"之称（见《尚书·洪范》）。西周后期宣王"不籍千亩"，世守其职的"五正"贵族，"失其官守"，"遭世之乱而莫之能御也"（《楚语下》），人们遂不再称"五祀"、"五正"而言"五材"（见《国语·郑语》），物质大类从神学躯壳中解脱出来。到春秋后期，"五材"被"五行"取代成为流行术语（见《左传·昭公二十五年》、《国语·鲁语上》），与可以"威侮"的五个贵族氏姓没有任何关系了。

由"五行"内涵的演变，我们可以考定，可以言"威侮五行"的时代，必在周人成为天子之后，又在宣王"不籍千亩"（《国语·周语上》）之前。如是，则《甘誓》之成文，必定在西周时期。

《汤誓》

《汤誓》文字亦平顺易懂，其成文应在《牧誓》及周初诸诰之后。

《孟子·梁惠王上》引《汤誓》曰："时日害丧，予及女皆亡"，与今本《汤誓》同。《孟子·梁惠王下》引《书》曰：

"汤一征，自葛始，天下信之，东面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰'奚为后我！'民望之，若大旱之望云霓也。""诛其君而吊其民，若时雨降，民大悦。"又《吕氏春秋·顺民》载汤祷于桑林，亦因大旱。时人以烈日喻恶人，是汤时真实写照。这些情况，武王伐纣时是没有的。故《汤誓》成文虽迟至西周，其事实是可以相信的；不能因某些字句类似《牧誓》而疑其真实性。

《盘庚》

《小序》说："盘庚五迁，将治亳殷，民咨胥怨，作盘庚三篇。"看来三篇应是盘庚迁殷所作。《史记·殷本纪》却说："……帝盘庚崩，弟小辛立，是为帝小辛。帝小辛立，殷复衰。百姓思盘庚，迺作《盘庚》三篇。"然则《盘庚》为小辛时所作。二者虽难定是非，终归肯定《盘庚》三篇为殷中期实录。然近人却提出不少"疑窦"，认为出自西周甚至战国，其怀疑精神可嘉，然其证据却甚为薄弱。我们读《盘庚》，其文句古朴、佶屈聱牙，非他篇可比；其中讲到"先后"与"万民"的祖先在天上交换意见，可"自上其罚"、"崇降弗祥"，是关于商代原始宗教祖先崇拜的宝贵资料；盘庚要求民众与统治者同舟共济，要求"百姓"（贵族）"无总于货宝，生生自庸，式敷民德，永肩一心"，则是那以血缘关系为纽带的宗族社会的重要特征。《盘庚》篇对于商代社会研究的史料价值是无与伦比的。

《高宗肜日》

依《小序》，此篇是武丁祭成汤之次日，有雉鸟停于鼎耳而鸣，祖己对王的训词。依《史记》，是在武丁崩后，祖己追述当年武丁"修政行德"之事而作的追记。有学者据篇名认为是武丁之子祖庚祭武丁（高宗）之后，祖己所作。然据文本，关键

似在最后一句："典祀无丰于昵。"昵是近的意思，马融直接说"昵，考也，谓祢庙也"。则高宗所祭者是其父小乙。所祭不丰而引来雊雉异兆者，当是小乙的三位兄长、相继为帝的阳甲、盘庚、小辛。这三位都"罔非天胤"，都是帝南庚的后裔。武丁感祖己之言，乃为阳甲等修缮寝庙。此举意义重大，用祖己的话说，是"典厥义"、"正厥德"；用史迁的话说，是"常祀无丰于弃道"，是"修政行德"。由此可见，殷人祖先崇拜及其"德"的观念，与周人是有所不同的。上世纪中，有学者以"奴隶社会"观念看待殷商，认为"民"相当于奴隶，认为商代没有"德"的观念，因此，"王司敬民"的说法是不能相信的，《高宗肜日》只能是东周或者说战国时代的作品。此论在今日看来，是站不住脚的。

《泰誓》上、中、下

按汉代《泰誓》原文，非伏生所传。刘向《别录》认为出自武帝末年。王充《论衡·正说》："孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得《易》、《礼》、《尚书》各一篇奏之……而《尚书》二十九篇始足矣。"《后汉书·献帝纪》说："宣帝泰和元年，河内女子有坏老子屋得古文泰誓三篇。"东汉时，马融对这三篇所谓《泰誓》已表怀疑："《泰誓》后得，按其文似若浅露"，"'八百诸侯不召自来、不期同时、不谋同辞'及'火复于上至于王屋流为雕'，'五至，以谷俱来'，举火神怪，得无在'子所不语'中乎！"马融又列举《孟子》、《国语》、《春秋》、《礼记》等书所引先秦《泰誓》文字，后得的所谓《泰誓》中竟然没有！融说："吾见书、传多矣，所引《泰誓》而不在《泰誓》者甚多，无复悉记，略举五事以明之亦可知矣！"（见《泰誓上》孔颖达《疏》引）梅赜所献今本《泰誓》上中下三篇，其中没有《史记》所引、史迁曾见过的《泰誓》文字，也没有马融所质疑

的“浅露”文字。大约因马融所疑，作伪者为证明此本出自孔壁，另外采辑古书中所见语作成。阎若璩指出：凡马融指出古书中引用《泰誓》之文，今本中都有，而马融未指出或未见到者，今本都无。其作伪之迹，何其明显！（《尚书古文疏证》卷一第七）

汉代《泰誓》早已失传。后人有据《史记》等引文复原《太誓》者，如孙星衍《尚书今古文注疏》，其中《泰誓》即由孙氏辑成。然仍不尽可信。

限于篇幅，这里不能将《尚书》篇目章句一一释讲，不过我们可以在这里说明我们释读《尚书》的原则：

第一，我们倾向于尊重古训，因为数千年间人们多作如此理解、如此引用。若要抛弃古训而用今人新训，即便新训或许可以更为准确理解原文，但于两千年间古人之引用、议论，就可能产生迷惑。这对于文化史的研究，无异乎横生枝节。而事实上，今人对《尚书》的研读，主要是为了思想史、文化史的研究。

第二，由于今文经、古文经的差异，以及历代学者的理解发挥，《尚书》中几乎每一句话、每一个词，往往都有多种解说，且可能都有合理性。我们只能从中择取影响较大流行较广的解说。遇十分有价值的不同观点不忍割爱，不敢独断，则加以“或曰”或“又一说”之类，但仍不可能包罗诸家。

第三，《尚书》佶屈聱牙，号称难读。事实上有些章句是无法读懂。例如《微子》中“旧云刻子”四字，依王充，则为微子语；依古文，则为父师语；且文义不明。皮锡瑞批评江声、王鸣盛、陈乔枞、魏源等人勉为其难的解说时说道：

> 夫汉人遗说存者无多。学者当墒守其说，深思其义，不

得妄生驳难。如实不可解，阙疑可也。何得全无证据，妄改古人之书以就己之臆说，此岂“信而好古，不知盖阙”之义哉？

我们于争议未决之处，亦有勉为其难之苦，不得不阙疑或从众。

臧 振

参考书目

《尚书大传》5卷附《序录》1卷《辨讹》1卷　（汉）伏胜撰　（汉）郑玄注　（清）陈寿祺辑并撰《序录》、《辨讹》、《四部丛刊》本

《附释音尚书注疏》20卷附《校勘记》20卷　（汉）孔安国传　（唐）陆德明音义　（唐）孔颖达正义　《校勘记》　（清）阮元撰　《十三经注疏》附《校勘记》本　中华书局1980年11月影印

《书集传》6卷　（宋）蔡沈撰　《四库全书》本

《书疑》9卷　（宋）王柏撰　《通志堂经解》本　丛书集成

《书纂言》4卷　（元）吴澄撰　《四库全书》本

《尚书考异》5卷　（明）梅鷟撰　《四库全书》本

《尚书引义》6卷　（清）王夫之撰　王孝鱼点校　中华书局1982年版

《禹贡锥指》20卷《例略图》1卷　（清）胡渭撰　《四库全书》本

《钦定书经传说汇纂》21卷首2卷《书序》1卷　（清）王顼龄等撰　《四库全书》本

《古文尚书疏证》9卷　（清）阎若璩撰　《四库全书》本

《古文尚书冤词》8卷　（清）毛奇龄撰　《四库全书》本

《尚书集注音疏》13卷　（清）江声撰　《皇清经解》本

《古文尚书考》2卷　（清）惠栋撰　《皇清经解》本

《晚书订疑》3卷 （清）程廷祚撰 《皇清经解续编》本

《尚书后案》31卷 （清）王鸣盛撰 《皇清经解》本

《古文尚书撰异》32卷 （清）段玉裁撰 《皇清经解》本

《经义述闻》 （清）王引之撰 江苏古籍出版社2000年9月版

《尚书今古文注疏》上下册 （清）孙星衍撰 陳抗、盛冬鈴點校 中华书局1986年12月版

《古文尚书辨伪》2卷 （清）崔述撰 《崔东壁遗书》本

《今文尚书经说考》38卷 （清）陈乔枞撰 《皇清经解续编》本

《尚书今古文集解》30卷附《校勘记》1卷 （清）刘逢禄撰 《校勘记》 （清）刘葆桢、刘翰藻撰 《皇清经解续编》本

《书古微》12卷 （清）魏源撰 《皇清经解续编》本

《今文尚书考证》 （清）皮锡瑞撰 盛冬铃、陈抗点校 中华书局1998年12月版

《尚书孔传参正》 （清）王先谦撰 《四部要籍注疏丛刊·尚书》中华书局1998年8月版

《尚书大传补注》7卷 王闿运撰 《湘绮楼全书》本 《丛书集成》本 中华书局

《尚书研究讲义》 顾颉刚撰 上海开明书店1937年石印本

《尚书覈诂》 杨筠如撰 陕西人民版社1959年6月版

《尚书正读》 曾运乾撰 中华书局1964年5月版

《尚书通检》 顾颉刚撰 书目文献版社1982年5月版

《尚书与古史研究》 李民撰 中州书画社1983年1月版

《尚书新证》 于省吾撰 台北崧高书社1985年4月版

《尚书通论》 陈梦家撰 中华书局1985年10月版

《尚书综述》 蒋善国撰 上海古籍版社1988年3月版

《尚书学史》 刘起釪撰 中华书局1996年8月版

《诗经》导读

一 《诗经》研究简介

《诗经》是我国最早的一部诗歌总集，共收诗三百零五篇。大约于公元前六世纪前后，它就在社会上广为流传了。当时人们只称它为“诗”，或举其成数称为“诗三百”、“三百篇”，并没有尊之为“经”。到了汉代，武帝为了加强思想统治，巩固中央政权，采取“罢黜百家，独尊儒术”的政策，原来经孔子整理过的几部经书正式被官方确认为“经”，至此才确定了《诗经》的名称。

秦汉之际，先秦典籍屡遭厄运。在秦始皇实行“焚禁”政策和楚汉战争的破坏之后，官府所藏与民间保存的秘籍散失极为严重。《诗经》由于是诗歌，便于讽诵、记忆，所以才比较完整地保存下来。西汉时期，保存研究它的主要有四家，即鲁人申培所传的“鲁诗”，齐人辕固所传的“齐诗”，燕人韩婴所传的“韩诗”，鲁人毛亨与赵人毛苌共传的“毛诗”。鲁、齐、韩合称“三家诗”。他们的传本经文都用汉代通行的隶书写成，同属今文诗学。毛诗的传本经文原用先秦古文写成，属古文诗学。三家诗先后亡佚，齐诗亡于曹魏，鲁诗亡于西晋，《韩诗内传》亡于宋室南渡，只有《韩诗外传》尚存。东汉以后，三家诗逐渐衰

落，而《毛诗》兴起。传《毛诗》的毛亨与毛苌，史称大毛公和小毛公。毛亨作《毛诗故训传》，传授《诗经》。在他死后，弟子苌被立为博士。东汉时，著名经学家马融、郑玄等人都研究《毛诗》，郑玄并作《毛诗笺》，因此毛诗取代三家诗而独传。流传至今的《诗经》本子，因为是毛亨、毛苌所传，故《诗经》亦称《毛诗》。

《毛诗》中所收集的作品，从其创作年代来说，大约上起西周初年，下至春秋中叶，历时长达五六百年；从其产生的地域来说，有的出于王都所在地区，有的出于诸侯各国的领地，约包括现在的陕西、山西、河南、河北、山东、安徽和湖北北部一带地方；从其作者来说，有出于贵族阶层的作品，也有口头流传的民间歌谣。这些作品是如何汇集在一起而编辑成为诗歌总集的？为了回答这个问题，便产生了“采诗”与“献诗”之说。

采诗之说，始于汉代。《礼记·王制篇》说：“天子五年一巡守（视察诸侯所守之地）。岁二月，……命太师陈诗以观民风。”《汉书·艺文志》说：“故古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正也。”《汉书·食货志》说：“孟春之月，群居者将散，行人振木铎徇于路以采诗，献于太师，比其音律，以闻于天子。”何休在《春秋公羊传·解诂》中提出了更为具体的说法，他说：“男年六十，女年五十无子者，官衣食之。使之民间求诗，乡移于邑，邑移于国，国以闻于天子。故王者不出牖户尽知天下所苦，不下堂而知四方。”

献诗之说，见于《国语》。据说东周时期，天子为了视察民风，曾建立了公卿列士献诗的制度。《国语·周语上》说：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，……而后王斟酌焉。”《国语·晋语六》也说：“古之言王者，政德既成，又听于民，于是乎使工诵谏于朝，在列者献诗，使勿兜（蒙蔽）。”

班固与何休对采诗的说法虽有不同，但都肯定有采诗的事。他们是出于想象，还是有所根据，现在已无法证明。由于在先秦古籍中找不到有关采诗制度和采诗活动的记载，所以也有人对这种说法表示怀疑。我们认为采诗之说虽无明证，却是很有可能的。因为统治者为了考察民情，了解施政的得失，以便于巩固政权，很需要通过采诗掌握民众的思想动态。此外，通过采诗，还可丰富宫廷乐章，以满足庆典、祭祀和宴乐等对声乐的需求。除上述主观需求的因素外，从这部诗歌总集编纂成书的客观情况来考虑，也可以说明它是经过采集整理而完成的。《诗经》中的诗歌，其创作年代长达五六百年，包括的地区十分广阔，而其形式、用韵却基本一致。这在古代交通不便，各地语言差异很大的情况下，如果不是通过有目的的采集和整理，要完成这样一部体制完整、内容丰富的诗歌总集的编辑是根本不可能的。至于献诗之说，除《国语》的记载外，在《诗经》中也可以找到内证。如《小雅·节南山》有“家父作诵，以究王讻”和《大雅·崧高》“吉甫作诵，其诗孔硕”的记述，说明“献诗”的事是确实存在的。因此可以肯定采诗与献诗的确是《诗经》三百零五篇诗歌的主要来源。

通过采诗与献诗两个渠道收集诗歌创作，最后集中于管音乐的周太师。所汇集的诗歌数量一定是很多的，是谁把它加以选编整理而成为三百零五篇的诗歌总集呢？于是又产生了孔子删诗的说法。《史记·孔子世家》说：“古者诗三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义，上采契、后稷，中述殷周之盛，至幽厉之缺，凡三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶武雅颂之音。”《汉书·艺文志》说：“孔子纯取周诗，上采殷，下取鲁，凡三百五篇。”对于这种说法，拥护者不少，反对者也大有人在。清人方玉润在《诗经原始》中说：“夫子返鲁在周敬王三十六年，鲁哀公十

一年丁巳，时年已六十有九，若云删诗，当在此时，及何以前此言诗，皆曰'三百'，不闻有三千说耶？此盖史迁误读正乐为删诗云耳。夫子曰：'正乐'，必雅颂各有其所在，不幸岁久年淹残缺失次，夫子从而正之，俾复旧观，故曰'各得其所'，非有增删于其际也。奈何后人不察，相沿以至今，莫不以正乐为删诗。"方玉润根据孔子言诗，只说"三百"而未说三千；只说为雅颂正乐，未说对诗有所增删的记载，否定司马迁关于孔子删诗之说。如果说这个理由还不够充分有力的话，那么《左传》襄公二十九年关于季札观乐的记载，则可为否定删诗之说最有力的证明。吴公子季札游鲁观周乐，让乐工为他演唱《风》、《雅》、《颂》。其分类、名目、先后次第和今本《诗经》基本相同，其时孔子还不满十岁，由此可以断定孔子以前《诗经》已有定型的本子，今本《诗经》根本不可能由孔子删订。孔子删诗之说虽然不能成立，但《诗经》毕竟是经过一番整理编辑工作的，否则呈现在《诗经》作品里面的形式与用韵的统一性就很难解释了。那么整理编辑的人又是谁呢？现代学者一般认为是周王朝的乐官。周太师有教贵族子弟学诗的任务，又保存有汇集起来的大量诗歌，所以《诗经》很可能就是由他们编辑成书的。

《诗经》有"六义"之说，这是研究者必须解决的一个问题，《周礼·春官·宗伯》中说："大师教六诗：曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂。"《诗大序》说："故《诗》有六义焉：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂。""六诗"与"六义"同实而异名，对于"六义"的解释，历来研究者有种种不同的说法。唐孔颖达在《毛诗正义》中说："风、雅、颂者，诗篇之异体，赋、比、兴者，诗文之异辞耳。大小不同，而并为六义者，赋、比、兴是诗之所用，风、雅、颂是诗之成形，用彼三事，成此三事，是故同称为义。"他的意思

是说，风、雅、颂是诗的体制，赋、比、兴是诗的表现手法。这种说法，现在已为学者们所采用。下面对诗之分类风、雅、颂和诗之表现手法赋、比、兴，分别加以介绍和说明。

（一）风

包括《周南》、《召南》、《邶》、《鄘》、《卫》等十五国，合称“十五国风”。国风所标的名称，有的是指当时诸侯国国家的名称，有的则是指地域名。今本《诗经》中，《周南》诗十一篇，《召南》诗十四篇，《邶风》诗二十九篇，《鄘风》诗十篇，《卫风》诗十篇，《王风》诗十篇，《郑风》诗二十一篇，《齐风》诗十一篇，《魏风》诗七篇，《唐风》诗十二篇，《秦风》诗十篇，《陈风》诗十篇，《桧风》诗四篇，《曹风》诗四篇，《豳风》诗七篇，共收诗一百六十篇。《邶风》、《鄘风》、《卫风》分列之诗，是汉代人所分，其实都是卫国的诗。对于“风”的解释，历来有种种不同的说法。《毛诗序》说：“风，风也，教也。风以动之，教以化之。……上以风化下，下以风刺上，主文而谲谏，言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风。”这一解释，大意是说，由于风能吹动万物，所以就用风来比喻风教、教化和讽刺、讽谏的作用。君主要对臣民进行教化，臣民要对君主进行讽谏，这两者都是借用诗歌的形式来进行的。它的好处是委婉含蓄，而不是直言不讳的批评或指斥，所以很容易被接受，正像风能吹动万物一样，它也容易感动人心，所以把它叫做风。这虽是最早的解释，但它是从封建礼教观念的角度考虑的，并不可取。宋代的朱熹在《诗集传》中突破汉人的解释，提出了新的说法。他说：“国者，诸侯所封之域；风者，民俗歌谣之诗也。”这是说，国，指诸侯所管辖的区域；风，是民俗歌谣。高亨在《诗经今注》中解释风、雅、颂的分类时举了五个例证，说明风本是乐曲的通名。至于乐曲为什

么叫做风，他认为“主要原因是风的声音有高低、大小、清浊、曲直种种的不同，乐曲的音调也有高低、大小、清浊、曲直种种的不同，乐曲有似于风，所以古人称乐为风”。因此他说：“所谓国风，就是各国的乐曲。”现在一般研究者也都认为国风是采自各地的民间歌谣。《周南》、《召南》合称“二南”。由于它不是以国家的名义命名，所以有人认为“南”不是风的一类，不应该算是“风”诗，应该把它从“风”中划出去，而将《诗经》分为南、风、雅、颂四类。这个主张虽有一些根据，但理由并不充分，至今还没有被大多数人接受。一般研究者认为《周南》、《召南》所收的是南方地区的诗歌，由于采集地域广阔，又不便国自为编，故统称为“南”。其根据是：“西周初期，周公姬旦和召公姬奭分陕（今河南陕县）而治。周公长住东都洛邑，统治东方诸侯；召公长住西都镐京，统治西方诸侯。周公的采邑，包括洛阳以南，直到江汉一带地区。召公的采邑，包括今河南西南部及长江中上游一带地区。《周南》当是周公统治下的南方地区的民歌，《召南》当是召公统治下的南方地区的民歌。”也有人认为“周”、“召”都是地名，周以南的诗叫“周南”，召以南的诗叫“召南”。其说虽不同，但认为“二南”的性质属于风诗则是一致的。高亨也不赞成“二南”自为一类之说。他在《诗经今注》中解释《诗经》的分类时说：“第一，二《南》的主要部分也是民间歌谣，和其余十三国风性质相同。第二，《左传·隐公三年》：‘风有《采蘩》、《采蘋》。’《采蘩》、《采蘋》都是《召南》的一篇，可见《左传》作者认为《周南》、《召南》属于风。《周礼·大师》、《礼记·乐记》、《荀子·儒效》论《诗》，都是风、雅、颂三类并举，而不及南。可见《周礼》作者，《乐记》作者和荀卿都认为《诗经》只有风、雅、颂三类，南属于风，不是自为一类。”

十五国风中的诗歌，除少数作品外，大都是流传在民间的口

头创作，它是劳动人民集体智慧的结晶。由于它是“饥者歌其食，劳者歌其事”，所以能够真实地反映当时的社会现实生活，不同程度地表达了人民的思想、感情、愿望和要求；又由于它在口头流传过程中得到不断的提炼和加工，所以表现集中，语言生动，描写形象，韵律和谐，充分体现了刚健清新的艺术风格。因此，具有高度的思想性和艺术性，是全书的精华所在，文学价值最大。

（二）雅

包括《小雅》、《大雅》，合称“二雅”。《小雅》七十四篇，《大雅》三十一篇，共收诗一百零五篇。编排以十篇为一组，并以这一组的第一篇诗命名，如小雅“鹿鸣之什”，大雅“文王之什”。零数的诗，包含在最后的“什”里边。这是为了检阅的方便。对于“雅”的解释，历来也有种种不同的说法。《毛诗序》说：“雅者，正也。言王政之所由废兴也。政有小大，故有《小雅》焉，有《大雅》焉。”大意是说：“雅”是“正”的意思。它是讲政教成败的诗。政事有大（重要的）有小（次要的），所以就有了《大雅》、《小雅》的区别。把“雅”解释为“正”，并没有错。但把“正”引申为“政”，得出“言王政废兴”的结论，并以政有小大去区分小大雅，这就有些牵强附会了。朱熹在《诗集传》中提出了新的说法：“雅者，正也，正乐之歌也。”这个说法继承了《毛诗序》对“雅”的解释，但并未过度引申。他的说法是正确的。可惜他没有进一步说明“雅”为什么是“正乐”。其实“雅”就是“正”的意思，“雅乐”就是“正乐”，这是对于地方之乐而说的。二雅所收之诗，多为西周王畿以内的诗歌。周天子建都的王城，是全国的政治、文化中心，把王畿之乐称为“正乐”，这是当时尊王观念的具体表现。也有人认为“雅”字古与“夏”字通，西周王畿本称夏，周初人常自称夏人。“雅”、

“夏”既然通用，“夏”音也自然可以写作“雅”音。所以产生于西周王畿的诗歌，也就可以称做“雅”了。雅有“小雅”、“大雅”之分是根据什么来区分的呢？关于这个问题，至今还没有为大家所接受的解释。有人以为这与它们产生的时代有关，“小雅”中的诗，产生的时代比“大雅”晚，风格上与风诗相近，不同于旧的雅乐，所以才有了大、小雅的区分。有人以为大、小雅就像后代律有大吕、小吕一样，都是乐调的区别。也有人认为可能原来只有一种雅乐，无所谓大小，后来有新的雅乐产生，便把旧的雅乐称做“大雅”，新的雅乐称做“小雅”。以上几种说法，因无确证，只能作为参考。《诗经·小雅》中的《南陔》、《白华》、《华黍》、《由庚》、《崇丘》、《由仪》六首诗，只有题目而没有词句。《诗序》以为“有其义而亡其辞”。《郑笺》以为“本有辞，经战国及秦火亡佚”。朱熹根据《仪礼·乡饮酒礼》的记载，认为这六首诗，本来就有声而无辞，它只是用笙吹奏的伴奏乐曲。这种新说，很有说服力，所以过去就把这六首诗称为“笙诗”。

“二雅”中的诗歌，除小雅中有少数民歌外，大都是周王朝贵族文人的作品。它涉及的内容很广泛，其中有叙述周民族发展历程的史诗，有为统治阶级歌功颂德的赞美诗，有反映种族冲突的战争诗，也有揭露统治阶级内部矛盾的政治讽喻诗，反映人民疾苦的怨愤诗，叙写男女爱情和婚姻问题的爱情诗等。它虽然有别于国风中真实地反映现实生活而具有高度现实主义精神的民歌，但也有不少思想与艺术都较为优秀的作品。学术界在中国文学史中对“风诗”的成就肯定较多，而对“雅”诗的成就评价偏低。我们应该改变这种对“雅”诗的看法，给它以应有的地位。

（三）颂

包括《周颂》、《鲁颂》、《商颂》，合称“三颂”。《周颂》

三十一篇，《鲁颂》四篇，《商颂》五篇，共收诗四十篇。对于“颂”的解释，历来也有种种不同的说法。《毛诗序》说：“美盛德之形容，以其成功告于神明者也。”意思是说，颂是赞美王侯功德而把它祭告于神灵之前的诗。朱熹在《诗集传》中说“颂者，宗庙之乐歌”。意思是说，颂诗本身也是一种乐歌，是供祭祀宗庙时用的。清代的阮元，从训诂学角度考察“颂”的本义，证明“颂”字即“容”字，也就是“舞容”的意思。因此得出“颂”是祭神祭祖时所用的歌舞曲的结论。古时祭祀，不仅要有歌功颂德的诗，往往也配有娱神的舞。所以阮元的说法是比较正确的。“三颂”大都是庙堂祭祀的乐歌。《周颂》是西周统治者用于祭祀的乐歌，多数作于昭王、穆王以前。《鲁颂》四篇，都是歌颂鲁僖公的。大抵为公元前七世纪的作品，产生于春秋鲁国的首都（今山东曲阜）。关于它的作者有人认为是“史克作是颂”。也有人根据《鲁颂·宫》有“奚斯所作”之句，认为是奚斯所作。关于《商颂》，《毛诗序》认为是商代的作品，但一般研究者认为它是周代宋国的作品。《史记·宋世家》说：“襄公之时，修行仁义，欲为盟主，其大夫正考父美之，故追契、汤、高宗、殷所以兴，作《商颂》。”由此可以证明，它也是春秋时代的作品，是宋人正考父为歌颂宋襄公而作的。宋君是商王的后代，所以称之为《商颂》。

“三颂”中的诗歌，都是歌功颂德，粉饰太平的庙堂文学，思想性和艺术性都不高，不过它对于研究古代社会发展，却有重要的史料价值。

《诗经》中把诗分为风、雅、颂三大类，是以什么标准来划分的呢？《毛诗序》认为是按诗的作用划分的，朱熹《诗集传》认为是按诗的作者的身份与内容划分的，宋代的郑樵认为是按音调区分的。他在《通志序》中说：“风土之音曰‘风’，朝廷之

音曰‘雅’，宗庙之音曰‘颂’。”以上三说，是古人对《诗经》分类的说法，其中郑樵之说较为中肯。我们今天研究《诗经》，不能拘于旧说，而是要按它反映社会生活的实际内容而重新加以分类。

（四）赋

郑玄《周礼·大师》注说：“赋之言铺，直铺陈今之政教善恶。”朱熹《诗集传》说：“赋者，敷陈其事而直言之也。”刘勰《文心雕龙·诠赋篇》说：“赋者，‘铺’也，铺采摛文，体物写志也。”其说虽不同，大意却是一样的，都把“赋”解释为铺陈直叙，也就是通常说的“铺叙”。这种艺术表现手法，是通过客观事物的描绘与叙述，以表达主观思想感情的一种创作方法。如《诗经·豳风·七月》，全诗均用赋体。它通过对农民一年十二个月辛勤劳动而不得温饱的痛苦生活的真实描写与叙述，不仅深刻地揭露了剥削压迫制度的残酷本质，而且也是对当时统治者的血泪控诉。

（五）比

郑玄《周礼·大师》注说：“比者，比方于物也。”朱熹《诗集传》说：“比者，以彼物比此物也。”刘勰《文心雕龙·比兴篇》释“比”时说：“且何谓为比，盖写物以附意，扬言以切事者也。”意思是说，比是通过刻画外物来比附所要说明的意思，利用易懂的语言来确切地描绘事物的特点。根据以上三种解释，可知“比”是“比喻”的意思，也就是用打比方的办法，使抽象的事物具体化。如“有女如玉”，以玉比喻女主人公的美丽温柔；“有力如虎”，以虎比喻男主人公的威猛等。特别值得提出的是《诗经》里有的诗整体用比，以拟物的手法反映现实

生活，表达思想感情。如《魏风·硕鼠》中把剥削者比作“贪而畏人”的大老鼠，以表示诗人憎恶和反抗剥削压迫者的思想感情。这类比体诗和后世的咏物诗很有相似之处。

（六）兴

《毛诗正义》说：“兴者，起也，取譬引类，发起己心。”朱熹《诗集传》说：“兴者，先言他物以引起所咏之词也。”刘勰《文心雕龙·比兴篇》说：“兴者，起也，……起情者依微以拟议。”意思是说：“兴就是起兴人之情。……兴起其情，是根据事物曲折微妙的关系来寄托所要表达的意思。”上述三种解释，说法虽有不同，意思却很相近。是说某种客观景物激发了诗人的思想感情，诗人就把它的形象描写下来，作为诗的开端，以引出下面要咏唱的事物来。所以“兴”又称“起兴”。它有引起下文的发端作用，有的又兼有比喻和象征的意义。《诗经》中“兴”的运用，情况比较复杂。大多数兼有发端和比喻、象征的作用，但有的只有发端的作用，有的仅与正句有音律上的联系。所以对于兴，可根据诗的实际情况作具体分析，才能作出较为准确的解释。

赋、比、兴是古人对诗歌创作艺术表现手法的总结。它虽然并不是诗歌艺术表现手法的全部，但在一定程度上却可以说明诗歌创作的基本特点。关于三者的关系，齐、梁时代的文艺批评家钟嵘在其《诗品·序》中曾作了较为明确的说明。他说：“若专用比、兴，患在意深（隐微），意深则词踬（不顺畅）。若但用赋体，患在意浮（表露），意浮则文散，嬉成流移（嬉浮油滑），文无止泊（归宿），有芜漫（散杂）之累矣。”他认为只有赋、比、兴并重，才能写出言近旨远，形象鲜明，感染力强，而又富有韵味的好诗来。《诗经》中赋、比、兴的手法，尤其是比、兴

手法的运用，在后来的诗歌创作中，不断得到继承和发扬，它对我国诗歌的发展曾经产生过极为深远的影响。

上文多次提到《毛诗序》，这也是研究《诗经》必须解决的一个问题。《毛诗序》，也就是《毛诗》的序言，简称《诗序》。《诗序》有“大序”、“小序”之分。列在每首诗前面，说明该篇主题的序言叫做“小序”；总论《诗经》的序言叫做“大序”。因为“大序”是附在首篇《关雎》“小序”后面的，所以对如何划分大小序，也有不同的说法。为了便于理解“大序”、“小序”之分和诗序的作者与内容等有关问题，现将《毛诗序》原文照录如下：

《关雎》，后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也。故用之乡人（老百姓）焉，用之邦国焉。风，风也，教也。风以动之，教以化之。

诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，言之不足，故嗟叹之，嗟叹之不足，故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。

情发于声，声成文谓之音。治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。

故诗有六义焉：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂。上以风化下，下以风刺上，主文而谲谏（用委婉的言词谏劝而不直言过失），言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风。至于王道衰、礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅（“国风”与“二雅”中凡讥刺时政的诗都属于与“正风”、“正雅”相对的“变风”、“变雅”）

作矣。国史（王室史官）明乎得失之迹，人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性，以风其上，达于事变而怀其旧俗者也。故变风发乎情，止乎礼义。发乎情，民之性也；止乎礼义，先王之泽也。是以一国之事，系一人之本，谓之风；言天下之事，形四方之风，谓之雅。雅者，正也，言王政之所由废兴也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也，是谓四始，诗之至也。

然则《关雎》、《麟趾》之化，王者之风，故系之周公。南，言王化自北而南也。《鹊巢》、《驺虞》之德（仁德），诸侯之风也，先王之所以教，故系之召公。《周南》、《召南》，正始之道，王化之基。是以《关雎》乐得淑女，以配君子，忧（原作'爱'）在进贤，不淫其色；哀窈窕，思贤才，而无伤善之心焉。是《关雎》之义也。

原文中"是以……谓之雅"六句，孔颖达在《毛诗正义》中说："……言风雅之别，其大意如此也。一人者，作诗之人。其作诗者，道己一人之心耳。要所言一人之心，乃是一国之心。诗人览一国之意以为己心，故一国之事系此一人使言之也。但所言者，直是诸侯之政。行风化于一国，故谓之风，以其狭故也。言天下之事，亦谓一人言之。诗人总天下之心，四方风俗，以为己意，而咏歌王政，故作诗道说天下之事，发见四方之风，所言者乃是天子之政，施齐正于天下，故谓之雅，以其广故也。"对"四始"的解释，说法很多，仅举二说，以供参考。陈奂《毛诗传疏》认为这里是总论全诗，风、大小雅、颂，皆以文王诗为始："《关雎》风始，《鹿鸣》小雅始，《文王》大雅始，《清庙》颂始。"《毛诗正义》引郑玄答张逸云："风也，小雅也，大雅也，颂也。此四者，人君行之则为兴，废之则为衰。"又引《郑

笺》："始者，王道兴衰之所由。"

关于大、小序的划分，具有代表性的说法有二。唐人陆德明《经典释文》以为从"《关雎》，后妃之德也"起，至"用之邦国焉"，是"小序"，它是说明《关雎》主题和意义的；从"风，风也"起，至序末是"大序"，它是毛传论诗的总纲。朱熹《诗序辨说》则认为序中从"诗者，志之所之也"起，至"诗之至也"为大序；首尾二段为《关雎》篇小序。

《诗序》的作者是谁？古今异说甚多，至今还没有公认的结论。有人认为《大序》、《小序》都是子夏（卜商）所作；有人认为《大序》是子夏所作，《小序》是子夏与毛公合作；有人认为是孔子所作；有人认为是国史所作；也有人认为是卫宏所作。《后汉书·儒林传·卫宏传》说："卫宏，字敬仲，东海人也，……九江谢曼卿善《毛诗》，乃为其训。（卫）宏从曼卿受学，因作《毛诗序》，善得风、雅之旨，于今传于世。"因此，宋以来研究者多以为此说可信，但也有人对此持不同意见。有人认为卫宏所作，非今之诗序。《四库全书总目提要》则以为每篇《诗序》的头两句为毛苌以前经师所传，以下申说之词为毛苌以下弟子所附。

对于《诗序》所涉及的有关问题，尊序者多持全盘肯定的态度，攻序者则多持全盘否定的态度，都是不可取的。我们认为具体问题应作具体分析。《小序》是每篇诗的"题解"，它解诗的原由和方法，存在两个主要缺点：一是把"诗教"的观念具体运用于讲解诗篇，使之成为宣扬封建礼教的工具。如把祝贺新婚的《关雎》附会成是赞美后妃之德的诗歌；二是"以史证诗"，把具体的诗篇与历史上的真人真事生拉硬扯到一起。如把反抗"父母之命"要求婚姻自由的《鄘风·柏舟》，歪曲成为"共姜自誓"（守节）的诗歌。虽然存在这些错误倾向，但并不

是所有《小序》都一无可取。如说："《新台》，刺卫宣公也。纳伋之妻作新台于河上而要之，国人恶之而作是诗也。"这个解说基本上是符合卫人作此诗以讽刺卫宣公霸占儿媳为妻丑行之原意的。类似这样的情况还有不少，这里就不一一列举了。所以《小序》解说对了的，我们可以采纳，不一定都要自立新说；由于附会、歪曲而解说错了的，我们要指出其错误所在，还原诗以本来面目。这样就诗论诗，才是正确的态度。《大序》是《毛诗》论诗的总纲，实际上也是先秦儒家诗论的总结，它比较准确地阐明了诗歌言志抒情的特征和诗歌与音乐、舞蹈的相互关系；它提出了"六义"的问题，对诗歌的体制和表现手法进行了总结性的探索；它指出了诗歌音乐和时代政治的密切关系，说明不同的时代，就会有不同的反映现实的诗歌和音乐。这些论述，其观点基本上是正确的，应该予以肯定。它提出诗歌的规范应该是"发乎情，止乎礼义"。在说明诗歌的社会功能时，强调"先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗"。还说什么"上以风化下，下以风刺上"，"故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。"这些观点，是对孔子"诗三百，一言以蔽之，曰：'思无邪'"（《论语·为政》）和"诗可以兴，可以观，可以群，可以怨，迩之事父，远之事君"（《论语·阳货》）思想的进一步发展，它强调诗歌要为封建统治阶级的统治服务。这些当然是错误的，应该予以否定。总之，《诗序》在长期的封建社会里，对诗歌的创作与批评曾产生过很大的影响，我们必须以正确的态度对待它，给它以应有的地位。

在长期的封建社会中，儒家思想居于统治地位，五经之一的《诗经》也因之而成为历代学者研究的一个重要课题。《毛诗故训传》属古文经学，最初并没有占据汉朝博士的宝座。但由于它按字义解经，训诂简明，又能吸收春秋末期以来儒生解经的成

果，所以《毛诗》虽被汉武帝逐出官学，而在民间传习的学者却日益增多。到了东汉时期，著名的经学大师郑玄遍注群经，同时为《毛诗故训传》作《笺》。“笺”，实际上也是“注”，为什么称之为“笺”呢？孔颖达《毛诗正义》解释说：“笺者，表也，识也。郑玄以毛学审备，遵畅厥旨，所以表明毛意，记识其事，故特称为笺。余经无所遵奉，故谓之注。”郑玄对今文经也很精通，作《笺》时，能吸取其长处，以补古文经之不足，使《毛诗》的释义，远远超过了“三家诗”，所以后来居上，取得了权威的地位。

从三国至唐代，传习《诗经》的学者，大都宗奉毛郑《诗》学。其间也有王肃、孙毓等著书立说，对郑《笺》提出责难。唐贞观十六年（642）孔颖达等奉敕统一诗注，撰《毛诗正义》，又称《毛诗注疏》，注指《毛传》、《郑笺》，疏即“正义”。因为它采诸家之善，融会贯通，并详备刑名制度，故题曰“正义”。由于它汇集了魏晋至隋唐时期学者研究《诗经》的成果，是诗学的集大成者，所以唐人讲《诗》，大多以它为依据。今本《十三经注疏》，经文之后的注为《毛传》，笺云之下为《郑笺》，附唐陆德明音义，“正义”则用大写“疏”字标识。这个注疏本如今已成为研究《诗经》极为重要的参考书。

到了宋代，《毛诗》的地位开始动摇。欧阳修撰《毛诗本义》，辨证《毛传》、《郑笺》穿凿附会之误，以疏解章句，断明诗义。苏辙撰《颍滨先生诗集传》，怀疑《诗序》，别为新解。此后郑樵的《诗辨妄》（原书已佚，顾颉刚有辑本）、王质的《诗总闻》等专著相继出现，各立新说，阐述己见。在诸多新说中，影响最大的是南宋朱熹的《诗集传》。他抛弃《毛序》，为《诗经》自作新序；解释词义，克服了《注疏》繁琐冗长的缺点，力求做到简明扼要。此书一出，学者宗之，直至元、明两

代，朱熹的诗说仍占统治地位。《诗集传》解诗，虽亦有不当之处，并有宣扬理学之嫌，但他另辟新径解《诗》之功，仍然应该肯定。

清代学者对《诗经》进行了更多的研究和探索，著述就有五百余种。其中较有影响的亦有数十种。如陈启源的《毛诗稽古编》，戴震的《毛郑诗考证》，陈奂的《毛诗传疏》，马瑞辰的《毛诗传笺通释》，顾栋高的《毛诗类释》，姚际恒的《诗经通论》，崔述的《读风偶识》，方玉润的《诗经原始》，皮锡瑞的《诗经通论》，王引之的《经义述闻》、《经传释词》，王筠的《毛诗双声叠韵说》，俞樾的《诗名物证古》，江有诰的《诗经韵读》，洪亮吉的《毛诗天文考》等。在众多研究《诗经》的清代学者中，除崔述、姚际恒、方玉润等少数人，敢于突破旧说，提出自己新的见解，颇有参考价值外，大多则注重于考据与训诂。他们虽然在这两方面取得了较大的成绩，但据《毛序》以说诗，这种复古倾向，则是不可取的。

五四新文化运动以来特别是中华人民共和国建国之后，学者们的思想解放了，观点改变了，研究的方法科学了，涉及的层面扩大了，探索的程度深化了，它不仅为《诗经》研究迎来了一个百花齐放的春天，而且取得了丰硕成果。在众多的研究成果中，设立专章评介《诗经》的中国文学史就有了五十余种，其中较有影响的有中国科学院文学研究所的《中国文学史》，北京大学中文系的《中国文学史纲要》，游国恩等人的《中国文学史》，郑振铎的《中国文学史》，刘大杰的《中国文学发展史》，赵景深的《中国文学史新编》，陆侃如、冯沅君的《中国文学简论》，林庚的《中国文学简史》，郭绍虞的《中国文学批评史》和朱东润的《中国文学批评史大纲》等。总论《诗经》的有张西堂的《诗经六论》，余冠英的《诗经略论》，高亨的《诗经引

论》，林义光的《诗经通解》，闻一多的《诗经通义》，谢无量的《诗经研究》，金公亮的《诗经学 ABC》，周满江的《诗经》等。全注全译《诗经》的有唐笑我的《诗经白话注解》，洪子良的《新注诗经白话解》，高亨的《诗经今注》，江阴香的《诗经译注》，陈子展的《诗经直解》，程俊英的《诗经译注》等。选注选译《诗经》的有蓝菊荪的《诗经国风今译》，余冠英的《诗经选》、《诗经选译》，李长之的《诗经试译》等。对《诗经》进行专项研究的有姜亮夫的《诗骚联绵字考》，王力的《诗经韵读》，陆文郁的《诗草木今释》，赵沨的《诗经音乐及其他》，徐英的《论毛传郑笺》，徐家齐的《三百篇用韵之研究》，陈钟凡的《诗经制作时代考》，唐圭璋的《三百篇修辞之研究》，胡念贻的《诗经中的赋比兴》，詹安泰的《诗经里所表现的人民性和现实主义精神》等。此外，还有向熹的《诗经词典》。以上所举虽然只是一些较有代表性的著述，而并非全部，但新时期的研究盛况，不难由此想见。这些著述的主要特点有四：一是扫清了经学家笼罩在三百篇上的层层迷雾，不再把它看作“经”，而是把它作为一部最早的诗歌总集来进行研究；二是对这部诗歌总集的思想性和艺术性进行了较为全面而深入的分析论证；三是对其在中国文学史上的地位和对古代诗歌发展所起的巨大作用给予了应有的肯定与评价；四是为这部古籍的通俗化进行了有益的尝试。这些成就为今后对《诗经》的进一步深入研究，创造了极为有利的条件，成绩是巨大的，影响也将是深远的。

二 《诗经》的思想内容

经学家把《诗经》当做“经”、当做“史”来传习，目的是在宣扬王道的政治理想，进行“温柔敦厚”的诗教，以感化

人心，规范德行，而巩固封建统治制度。他们重视“雅”、“颂”，以美刺解诗。通过对圣君贤相文治武功的赞颂，树立正面典型，进行“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”的教化；通过对昏君佞臣，荒淫无道的讽刺，勾画反面形象，为封建统治提供历史鉴戒。对于“风”诗中揭露阶级剥削压迫罪恶和反抗封建礼教迫害的作品，则不惜用曲解主题思想的方法，消灭或淡化其反抗意识，以达到缓和阶级矛盾与和谐人际关系的双重目的。如把全面反映农民悲惨生活，对剥削压迫制度罪恶进行血泪控诉的《豳风·七月》，说成是“七月，陈王业也。周公遭变，故陈后稷先公风化之所由，致王业之艰难也”。把揭露统治阶级不劳而获本质的《魏风·伐檀》说成是“伐檀，刺贪也。在位贪鄙，无功而受禄，君子不得进仕尔”。这样诠释两诗的主题思想，它们就成为周公以创业之艰难教导成王和人民对贪官的讽刺和鞭挞了。又如把描写三月上巳节青年情侣在溱洧河边春游戏谑的恋情诗《郑风·溱洧》，说成是“溱洧，刺乱也。兵革不息，男女相弃，淫风大行，莫之能救焉”。把揭露男女不平等的不合理的社会制度与控诉礼教吃人罪恶的《卫风·氓》，说成是“氓，刺时也。宣公之时，礼义消亡，淫风大行，男女无别，遂相奔诱；华落色衰，复相背弃，或乃困而自悔，丧其妃耦。故叙其事以风焉。美反正，刺淫泆也”。这样诠释，它们的主题思想就变成为维护封建礼教的“刺乱”、“刺时”的诗歌了。经学家如此说诗的观点和方法，是不正确的，也是不可取的，它是为巩固封建统治服务的。

我们把《诗经》看作诗歌来研究，目的是在了解古代社会发展的历史，分析这部诗歌的思想与艺术成就，继承优秀的文化遗产，为建设社会主义新文化服务。因此，在目的与任务方面有着根本的区别。在我国古代文学中，经常将“风骚”并称，用

以指代《诗经》和《楚辞》。《诗经》中的“国风”和《楚辞》中的《离骚》，奠定了现实主义与浪漫主义两大创作方法的基础，它对中国文学的创作与评论都产生过巨大的影响。浪漫主义重在表现理想，现实主义则重在反映现实。所以我们研究《诗经》的思想性，要把“国风”和“二雅”中真正反映现实生活的作品作为重点。《诗经》的思想内容十分丰富，下面仅就其主要成就作一些概括的评说。

“十五国风”中的诗歌，绝大部分是流传于民间的口头创作。劳动者由于处在被剥削、被压迫的地位，对水深火热的苦难生活有切身的感受，所以他们的歌谣，不仅深刻地揭露了当时现实生活中的主要矛盾，真实地反映了现实生活的本来面貌，同时也突出地表达了劳动人民的愿望和要求。它是一种自我教育的工具，也是一种对敌斗争的武器。“二雅”中揭露统治阶级内部矛盾和讽刺统治阶级丑恶行径的诗歌，也应该给予足够的重视。

（一）反抗剥削与压迫

在漫长的阶级社会里，由于统治阶级残酷的剥削与压榨，劳动人民虽然终年辛勤，但过的却是牛马不如的痛苦生活；统治阶级不劳而获，但过的却是骄奢淫逸的享乐生活。这便构成了劳动人民与统治阶级之间永远不可调和的矛盾。对于这种剥削与压迫的不合理的现实，劳动人民当然要在自己的歌谣中表现他们强烈的仇恨和愤怒的反抗情绪。《豳风·七月》和《魏风·伐檀》、《魏风·硕鼠》，就是当时劳动人民表达其反抗剥削与压迫情绪的代表作品。

《七月》，是一篇全面反映农民悲惨生活的叙事诗。全诗八章，按照农事生产的特点逐月写来，生动、具体而又细致，准确

地勾画出一幅农民痛苦生活的真实画图。它以农民的“苦”为中心，通过衣、食、住三方面的对比描写，深刻地揭露了生活中的不平。农民们春耕、夏耘、秋收、冬藏，从事繁重的农业生产劳动；采桑、养蚕、纺织、染帛，为公子缝制漂亮的衣裳；还要打猎、造酒、凿冰、修房，去服各种劳役。终年辛苦，无时休息。所创造的物质财富，尽被统治者榨取而去，供其享用；而农民自己却无衣无褐，吃苦菜，住破房，在死亡线上苦熬岁月。诗中虽然没有直接表现强烈的反抗意识，但敢于大胆揭露这种社会现实中最大的不平，让事实说话，实际上就是对剥削与压迫制度罪恶的血泪控诉。

《伐檀》以伐木的场景“起兴”，写伐木者用力砍伐檀木，并把它辛苦地运送到岸边。这些砍伐来的檀木，是为统治者造车用的。农民们出力流汗，受尽辛劳，所造的车却没有他们坐的份儿，这是加重在自己身上的劳役，由此很自然地联想到其他的种种剥削与压迫，他们的愤怒与不平便一起涌上心头。看到眼前流淌的河水是那样的清澈欢快，而世道却是如此的污浊黑暗，他们再也遏制不住心头的怒火，要把这人间的不平加以无情的揭露和讽刺。诗中紧紧抓住统治阶级不劳而获的本质，从衣与食两方面用典型事例作对比，提出了有力的质问：“不稼不穑，胡取禾三百廛兮？不狩不猎，胡瞻尔庭有县貆兮？”真是理直气壮，义正词严。这个揭露，触及了阶级社会的本质特征，即生产者不是所有者，所有者不是生产者，所以意义十分重大。在提出有力的质问之后，还感到未能表达尽内心的愤怒与不平，于是又以辛辣的讽刺口吻作结说：“彼君子兮，不素餐兮！”意思是说：“那些贵族老爷们，可不白吃饭啊！”揭露的事实是不劳而获，偏说是不白吃饭，这是反话，正因为有了这机智幽默的反话，就更增强了辛辣讽刺的意味。全诗三章，反复咏唱，不仅点明制车的艰辛劳

动过程，深化了诗的主题，而且由于句式的灵活多样，更增加了诗的韵味。

《硕鼠》，是一篇拟物诗，它通过巧妙的比喻，不仅揭露了统治阶级只顾自己享乐，不管人民死活的本性，而且表达了劳动人民摆脱剥削压迫和追求幸福生活的理想。诗中把统治者比做肥大的老鼠，巧妙而恰当，形象地点出其贪而畏人的本质特点："三岁贯汝，莫我肯顾。"说明劳动人民长期用自己的辛勤劳动，把剥削者养得又肥又大，而他们对农民的死活却一点也不肯顾念。劳动人民再也无法忍受这种残酷的剥削与压榨了，所以下定决心要离开这吃人的地方，去找寻那幸福生活的乐土。"逝将去汝，适彼乐土"，就是这种强烈愿望的直接表达。他们幻想，如果找到理想中的乐土，就可以过上没有剥削压迫的幸福生活。逃亡，不是积极的反抗，乐土，也只是幻想中的乌托邦，但由此却可以看出劳动人民反抗剥削压迫的决心和他们渴求幸福生活的美好理想。全诗三章，虽然句式整齐，中间每章只调换一两个用词，但却集中突出地表现了劳动人民的觉醒意识和美好理想，其意义是十分重大的。

（二）倾诉征戍徭役之苦

自从有了私有财产和阶级以来就有了战争。统治阶级为了巩固政权或扩大疆域，往往不惜用发动战争的办法来解决矛盾。战争不仅死伤人口，损耗资财，破坏生产，造成灾荒，还会给人们带来种种精神方面的痛苦与不幸。所以劳动人民热爱和平，反对战争。战争有正义与非正义之分。对于抵御外侮，保家卫国的正义战争，人民不但不反对，而且是竭诚拥护，积极参加的。如反映宣王反抗猃狁入侵的《小雅·采薇》和秦襄公抵御西戎犯境的《秦风·无衣》，就充分表现了人民不怕牺牲，团结御侮的爱

国思想。这也正是他们保卫和平精神的具体体现。与此相反，《诗经》中许多倾诉征戍徭役之苦的诗篇，则表达了人民反对非正义战争，渴望和平生活的强烈愿望。

《唐风·鸨羽》，全诗三章，沉痛地控诉没完没了的徭役给人民带来的深重苦难。诗以“肃肃鸨羽，集于苞栩”起兴，用鸨鸟没有稳定的栖息之处，比喻人民服役在外不得休息的苦况。吃苦受累倒也罢了，而长期不能回家种田，年迈体弱的父母依靠谁人养活？这才是最放心不下的大事。“王事靡盬，不能艺稷黍，父母何怙？”概括而又集中地道出了服役者心中最大的痛苦与不安。对此无法摆脱的痛苦与不安的折磨，迫使他发出了“悠悠苍天，曷其有所”的哀叹！这情急呼天的血泪控诉，读之真是催人泪下。

《卫风·伯兮》，是一篇写妻子怀念远方征人的诗。首章：“伯兮朅兮，邦之桀兮，伯也执殳，为王前驱。”写心爱的英雄丈夫，手执长殳，为着国王去打先锋；二章：“自伯之东，首如飞蓬。岂无膏沐，谁适为容！”写自从丈夫东征之后，便愁思萦绕，无心梳洗打扮；三章：“其雨其雨，杲杲出日，愿言思伯，甘心首疾！”写一心思念丈夫，即使想得头痛也心甘情愿；四章：“焉得谖草，言树之背，愿言思伯，使我心痗。”写忧思郁结，病到心头无法化解。全诗用层进的手法，逐步深入地刻画了女主人公的心态，写得细致入微而深切感人。

《豳风·东山》，是一篇写征人还乡时在途中思念家乡的诗歌。全诗共四章。第一章写决定返乡时悲喜交集的心情和途中跋涉的辛苦。“我徂东山，慆慆不归，我来自东，零雨其濛。”虽然是叙事写景，但点明征人离家已久，首途返里时偏又下起蒙蒙细雨，为下面的抒怀描绘了特有的气氛。“我东曰归，我心西悲，制彼裳衣，勿士行枚。”写征人悲喜交集的心情。将要踏上归途，很自然

地想到久别的家，想到久别未归的家不知成了什么样子时，不由得引起了心中的焦虑、不安和悲哀；当转念想到穿着便衣回家，重过和平团聚生活的愿望就要实现，心中又为之一喜，感到如释重负的轻松。这样就把征人当时那种复杂的心理活动深刻而又具体地表现了出来。“蜎蜎者蠋，烝在桑野。敦彼独宿，亦在车下。”以征人与野蚕作对比，衬托途中跋涉的辛苦。写思乡，已初步展开了想象的翅膀。第二章写征人在焦虑不安时想象家庭的破败情景：“果臝之实，亦施于宇。伊威在室，蟏蛸在户。町畽鹿场，熠耀宵行。”从大自然中捕捉了五种最能表现荒凉景象的典型事物，把它们集中在一起，具体形象地勾画出一幅想象中家庭破败荒凉的画图。想象使征人感到不安，不安使他更急于想看到久别的家，“不可畏也，伊可怀也！”便突出地表达了越是荒凉越牵挂的那种强烈的思想感情。这是想象的继续开展。第三章写妻子对征人的怀念，反衬征人思乡的情感。想到家，自然会想到妻子。“鹳鸣于垤，妇叹于室，洒扫穹窒，我征聿至。”是从对面着笔。征人想，久盼自己回归的妻子，已得到鹳鸟传报的喜讯，于是打扫屋子，准备迎接亲人。“有敦瓜苦，烝在栗薪，自我不见，于今三年。”想象使征人感到家庭的温暖，温暖仿佛使自己回到了家中。收获回来的瓠瓜，依样放在栗薪之上，但这种情景，不见它已经三年了，这是想象的进一步扩大。第四章写想象新婚的美满和久别重逢的欢乐。“仓庚于飞，熠耀其羽，之子于归，皇驳其马，亲结其缡，九十其仪。”叙述在春光明媚，黄莺歌唱的季节，排场的迎送，繁多的礼节，使他们结成美满的姻缘。新婚是快乐幸福的，那久别重逢呢？这种心理，很不容易直写，所以诗的结尾用“其新孔嘉，其旧如之何”作了含蓄的表达，留下了充分的余地，让读者去回味。全诗紧紧抓住征人情感变化的主线，充分运用想象，展开集中突出的描写，逐步深入地表现了征人倾诉战争苦难与热

爱和平团聚生活的强烈要求和美好愿望。

（三）揭露统治阶级暴政与丑行

统治阶级由于掌握生杀予夺的最高特权，又拥有剥削榨取而来的巨大财富，因此便专断独行，毫无忌惮。他们有的重用小人，残害忠良；有的颠倒是非，任意刑罚；有的役使臣民，无休无止；有的荒淫无道，寡廉鲜耻。他们的准则是一切都以自己专权与享乐的私欲为转移，顺我者昌，逆我者亡，无所不用其极。对于这种暴政与丑行，“二雅”与“国风”中有不少诗篇从不同角度进行了无情的揭露与讽刺。

《邶风·新台》，是揭露和讽刺卫宣公丑行的诗篇。卫宣公为他的儿子伋娶齐国的女子宣姜为妻，在迎娶新娘要经过的黄河边上建了一座华丽的新台。卫宣公见新娘很美，就把她中途拦截，做了自己的妻子。卫国人民很不满意这桩丑事，便编了这首诗歌加以讽刺。全诗三章。首章：“新台有泚，河水弥弥。燕婉之求，籧篨不鲜。”诗意是说：“新台辉煌耀眼明，河水漫漫浪翻腾。本想配个如意郎，偏嫁鸡胸丑老公。”二章：“新台有洒，河水浼浼。燕婉之求，籧篨不殄。”诗意是说：“新台高耸入云端，黄河波涌水连天。本想配个如意郎，偏嫁丑汉实在冤。”三章：“鱼网之设，鸿则离之。燕婉之求，得此戚施。”诗意是说：“撒网打鱼落了空，癞虾蟆儿钻当中。本想配个如意郎，偏嫁驼背丑老公。”全诗假借齐女的口吻，运用巧妙而形象的比喻，剥掉了统治者的面皮，让国君的丑恶嘴脸曝露在光天化日之下。

《秦风·黄鸟》，是秦国人民挽“三良”的诗篇。据《左传·文公六年》记载：“秦伯任好卒，以子车氏之三子奄息、仲行、鍼虎为殉，皆秦之良也，国人哀之，为之赋《黄鸟》。”此事《史记·秦本纪》也有记载，说秦穆公任好死后，从死者百

七十七人。秦之良臣子舆氏三人也在其中。所以这首诗实际上是对统治阶级惨无人道殉葬制度的揭露与控诉。全诗三章，首章说："交交黄鸟，止于棘。谁从穆公？子车奄息，维此奄息，百夫之特。临其穴，惴惴其慄。彼苍者天，歼我良人！如可赎兮，人百其身？"它以"黄鸟鸣声凄凉，栖息在酸枣树上"起兴，很自然地引出"谁跟穆公去了，子车家的奄息殉葬"的本事。以黄鸟的止非其地，暗喻奄息的死非其所，巧妙而得体。接着写"子息德才皆高强，一人能把百人当，在他临近墓穴时，浑身颤栗心暗伤"。人民对敬爱的英杰进行热情的赞颂，并对其悲惨的不幸遭遇，表示深切的惋惜与同情。最后说"满怀悲愤问上苍，谁害好人短命亡，如可以身赎他命，纵死百回愿抵偿"，以反问苍天与愿为其赎身作结，把控诉的矛头直接指向野蛮、凶残的统治阶级，因为他们是造成这人间悲剧的罪魁祸首。二、三两章中间只换了"桑"、"防"、"楚"、"御"四个关键词，并巧妙地嵌进"仲行"与"鍼虎"两人的名字，反复咏叹，感人至深。

此外，如"小雅"的《正月》与《北山》和"大雅"的《民劳》与《桑柔》等，也都是揭露统治阶级昏庸无道和社会黑暗与不平的较有代表性的优秀诗篇。

（四）反映爱情与婚姻问题

自由幸福的生活，除了没有阶级的剥削与压迫外，还必须有一个由志愿结合所组成的美满家庭。但是在阶级社会里，由于包办婚姻制度的迫害和礼教规范的束缚，不仅使许多有情人不能成为眷属，相反地却给众多青年男女造成了痛苦和不幸，其中受迫害最深重的则是妇女。《诗经》中大量有关爱情与婚姻问题的诗篇，从各个不同角度，深刻地反映了这一现实生活中的矛盾。有的写约会欢聚的快乐，有的写热恋相思的痛苦，有的写遭受迫害

的悲愤，有的写无端被弃的怨恨。这悲、乐、苦、怨，是青年男女们追求幸福生活愿望的不同形式的具体表达。

《邶风·静女》，是写情人相约密会的诗篇。首章："静女其姝，俟我于城隅。爱而不见，搔首踟蹰。"诗意是说："姑娘温柔又漂亮，等我城门角楼上。暗地隐藏不露面，令我搔首又彷徨。"二章："静女其娈，贻我彤管。彤管有炜，说怿女美。"诗意是说："姑娘温柔又漂亮，赠我红管透清香。此管闪闪放红光，由她送我非寻常。"三章："自牧归荑，洵美且异。匪女之为美，美人之贻。"诗意是说："红草送我情意长，美丽别致味芬芳。不是草儿多珍贵，为它来自好姑娘。"这诗首章先写男子以愉快的心情去赴约，但到了约会的地点，却不见心上人的踪影，急得他抓耳挠腮，不知如何是好。接着两章具体写出会面的情景。姑娘要逗他玩，故意藏了起来。当看到他焦急不安的情景后，才出来会面，并把亲自采摘的管状红草作为礼物送给他。他高兴地赞美小草，并深情地讨好说："不是这草儿有多美，因为它是美人送我的。"它虽是一首小诗，但却把情人密会的欢乐，写得十分生动而富有情趣。

《鄘风·柏舟》，是一首写要求婚姻自由，反抗礼教压迫的诗。诗中写道："汎彼柏舟，在彼中河。髧彼两髦，实维我仪，之死矢靡它。母也天只！不谅人只！"诗意是说："柏木小船漂荡，漂向河水中央。额前垂发分两旁，他是我的如意郎，死也不变此心肠。呼声天啊，叫声娘！不谅人家为那桩？"此诗以柏舟"起兴"，有暗喻心如柏舟之坚的意思。中间申说自己已有选好的如意郎君，至死也不会改变心意另嫁他人。最后埋怨母亲与苍天，为何不体谅自已的心愿。全诗两章，反复咏唱，把青年女子热烈追求婚姻自由与坚决反抗礼教压迫的反抗精神表现得如此集中而突出，它实际上是对不合理的父母包办婚姻制度的大胆揭露

与控诉。封建卫道士们，歪曲此诗主题，把它说成是共姜自誓，守节不肯再嫁，其维护礼教的良苦用心，由此可见。

《卫风·氓》，是女主人公自叙其被欺骗、被虐待、被遗弃的经过与内心悔恨与不平的诗篇。全诗六章，章各十句。是写弃妇不幸遭遇的名篇。

“氓之蚩蚩，抱布贸丝。匪来贸丝，来即我谋。送子涉淇，至于顿丘。匪我愆期，子无良媒。将子无怒，秋以为期。”第一章写求婚与订约。诗中说那个男子带着憨厚的笑脸，假借买丝向她来求婚。他连媒人都未请好，就急于要结婚。她不肯立即答应，可是他的甜言蜜语，最后还是骗得了信任。于是在恋恋不舍地送他渡过淇水，直到顿丘时，她才委婉地说明不能立即答应的原因是“子无良媒”。希望他不要生气，最后并毅然地向他定下了“秋以为期”的承诺。

“乘彼垝垣，以望复关。不见复关，泣涕涟涟；既见复关，载笑载言。尔卜尔筮，体无咎言。以尔车来，以我贿迁。”第二章写秋天结婚。秋天到了，她天天盼望他的到来，不见他时，伤心落泪；见到他来，便有说有笑。问他占卜的结果如何？他说卦体没有凶咎的言词。于是她才放心地让他赶了车子来，带着自己的嫁妆和财物到男家结了婚。

这两章通过具体细致的叙写，突出表现了女子的善良和天真，为与以后男子的背信弃义作对照设下了伏线。

“桑之未落，其叶沃若。于嗟鸠兮，无食桑葚。于嗟女兮，无与士耽。士之耽兮，犹可说也；女之耽兮，不可说也。”第三章写失爱后的悔恨心情。以桑叶的嫩绿泽润比喻青春貌美；以斑鸠的贪食桑葚醉而伤性，比喻自陷情网的悔恨。她沉痛地告诫说：“年轻姑娘们啊，千万不要轻信男人和他缠。男人嘴甜心不专，说甩就甩把脸翻；女人如果找错人，想要摆脱难上难。”这

由痛苦经历中得到的教训，揭示了在恋爱婚姻中男女地位不平等的社会本质。

“桑之落矣，其黄而陨。自我徂尔，三岁食贫。淇水汤汤，渐车帷裳。女也不爽，士贰其行。士也罔极，二三其德。”第四章写无端被弃是由于男子的忘恩负义。仍以桑葚作比起兴，暗喻无端被弃。她满怀委屈地说，自从嫁到男家，几年来都过着穷苦生活，使自己失去了青春美貌，她对丈夫仍然忠贞不贰，但丈夫却忘恩负义，将自己遗弃。当她乘着车再次渡淇水要返回娘家时，不堪回首的悲悔之情一起涌上心头。“我无差错赶出门，只为男人少德行。见异思迁没定准，背信弃义枉为人”，这表白与倾诉，道出了心中无限的悲愤。

“三岁为妇，靡室劳矣。夙兴夜寐，靡有朝矣。言既遂矣，至于暴矣。兄弟不知，咥其笑矣。静言思之，躬自悼矣。”第五章写在家时的辛劳与被弃后的困难处境。打从来到男家后，自己早起晚睡，日夜操劳，但换来的却是丈夫横暴的欺凌和冷酷的虐待。回到娘家后，兄弟们不但不谅解，反而嘲笑她私自许婚，以致上当受骗。她有苦无处诉，只能把泪水往自己肚子里咽。此情此景，真是令人心酸。

“及尔偕老，老使我怨。淇则有岸，隰则有泮。总角之宴，言笑晏晏，信誓旦旦，不思其反，反是不思，亦已焉哉！”第六章总写被弃后的悲愤心情与斩断情结的决绝态度。“白头偕老”的理想破灭了，它现在带给自己的却只有满腔的怨恨。淇水再宽总有个岸，沼泽再阔也有个边。而男人的心肠变化无常，实在令人无法判断。回忆少年时在一起戏耍，两小无猜多么欢乐。初恋时山盟海誓言犹在耳，没想到竟然会全抛脑后。往事回忆涌起的悲愤与怨恨，使她变得坚强起来，于是下定决心，从此一刀两断，由自己去承担一切不幸与苦痛。“既然违背誓言你不顾，那

就斩断情结一笔勾。”这痛定思痛的决绝态度，充分表现了女主人公的勇敢与坚强。

全诗通过女主人公婚姻悲剧的具体描写与叙述，不仅深刻地揭露了男女不平等的不合理的社会制度，而且也有力地控诉了礼教吃人的罪恶。

三 《诗经》的艺术成就

《诗经》的艺术成就，包括许多方面，内容十分丰富，不可能一一加以论述。下面仅就几个突出的成就作些简要的介绍和说明。

（一）现实主义精神

诗歌的创作，要抒情、言志。这情与志，必须真实地反映现实生活，大胆地揭露社会现实中的主要矛盾，突出地表达人民的思想感情，才能成为优秀的作品。这也就是说，优秀的诗歌，要能抒人民之情，言人民之志，充分体现时代精神。《国风》中的诗歌，作者大都是劳动人民。他们对生活有深切的感受，所创作的诗歌真实而深刻地反映当时的社会现实，勇敢而大胆地揭露了被剥削者被压迫者与统治阶级之间各方面的主要矛盾，突出地表达了他们的抗争精神。这些出自心底的诗歌，揭示了阶级社会的本质，道出了人民的心声，因而奠定了我国古代诗歌中现实主义的基础，成为我国两千多年来文学遗产中的优良传统。

（二）赋、比、兴的表现手法

这是古人对《诗经》基本艺术表现手法的总结。赋，即“铺叙”，是通过客观事物的直接描绘与叙述以表达主观思想感情的一种方法。比，即“比喻”，是借客观景物作比况，使要说明的事理

和要表达的思想感情更具体形象。兴，即“起兴”或“发端”，是用眼前景物为比喻和象征，把它作为诗的开头，然后引出要歌咏的本事。这些艺术表现手法的灵活运用，写出了许多优美动人的诗歌。《氓》就是一篇综合运用它的成功之作。诗的结构是依照这一婚姻悲剧发展的过程安排的。它用铺叙的方法，具体叙述了女主人公从恋爱、结合到被弃的经过和结果。内容决定形式，这是“赋”的具体运用。诗中运用比的地方就更多。“不见复关，泣涕涟涟。既见复关，载笑载言”，写出两种情感的具体表现；“士之耽兮，犹可说也，女之耽兮，不可说也”，说明男女社会地位的不平等；“女也不爽，士贰其行”，表现两人德行的根本区别。用的都是对比。“淇则有岸，隰则有泮”，比喻男子的变化无常，用的是隐喻。从人物描写的角度看，竭力写女子的可敬可爱，反衬男子的可耻可憎，也是一种对比。“言既遂矣，至于暴矣”，以男子前后两种截然不同的态度作对照，揭示其丑恶嘴脸，也是一种对比。诗中也用了“兴”的手法。“桑之未落，其叶沃若”，与“桑之落矣，其黄而陨”，都是用人们熟悉的景物“起兴”，引出下文，又兼有比喻女子颜色盛衰的意义。这首写婚姻悲剧的名篇，就是这样综合运用赋、比、兴的艺术表现手法，而表现其具有深刻社会意义的主题思想的。

（三）精炼生动的语言

一切文学作品都要求语言精炼，它对诗歌来说尤为重要。因为它不能像小说、戏剧那样可以借助生活的逻辑的发展去塑造人物形象，反映现实生活，而是需要以高度的艺术概括，精炼而生动的语言去表达思想感情，反映丰富的生活内容。诗歌的语言，第一要精炼，就是要用最经济的语言，表现丰富的思想内涵；第二要生动，就是要用准确生动的词汇，形象地叙事抒情；第三要

富于音乐性和节奏感，便于记忆和吟咏。劳动人民的语言最为丰富、生动，他们的歌谣在流传过程中，又不断地经过加工和提炼，所以表现在诗歌中的语言也极为精炼而又丰富多彩。据有人统计，《诗经》中仅表示手的不同动作的动词，就有采、掇、拔、折等五十多个。各种动词、形容词，也异常丰富。此外，双声叠韵连绵词的巧妙运用，对形声、状物与增强诗歌的节奏感和音乐美，也发挥了积极的作用。刘勰在《文心雕龙·物色》篇中说："灼灼状桃花之鲜，依依尽杨柳之貌，杲杲为日出之容，瀌瀌拟雨雪之状，喈喈逐黄鸟之声，喓喓学草虫之韵，皎日、嘒星，一言穷理，参差、沃若，两字穷形，并以少总多，情貌无遗矣。"这是对《诗经》语言精炼、生动而又丰富特点的较为中肯的概括与说明。

（四）重章迭唱与和谐的音韵

重章迭唱的形式，也有人称它为复沓体。它是指由若干章（节）组成的一首诗，每章字句基本相同，只对应地更换少数关键性的词语，反复咏唱。运用这种回环咏唱的方法，可以加强抒情的效果，可以表示事物进展的程序，也可以逐步深化主题思想，同时也便于传诵和记忆。《诗经》民歌中这一篇章结构上的特点，形成了它独具特色的艺术风格。这种诗歌特有的结构形式，不仅后世的民歌和文人诗歌多有采用，就是今天，也有一些歌曲是用这种形式创作而成的。《诗经》中大部分诗歌，就具有显明的韵脚和有规律节奏组成和谐音韵这一特点。因为有了这个特点，不仅便于吟咏朗诵和记忆，而且对于理解诗歌的内容和体会诗人的思想感情都有很大的帮助。《诗经》三百篇，大都是四言诗，但也有突破这种定式的句法。如《伐檀》五、六、七、八言句式都有，《缁衣》中有一言句，《祈父》中有二言句，《君子于役》中有三言句即是。至于它的押韵方式，也有不同的变化。最常见的是隔

句押韵，就是偶句用韵，奇句不用韵。此外还有句句押韵与奇句偶句交叉押韵等的变化，关于这个问题，王力所著《诗经韵读》已有专门介绍，可作参考。

总而言之，《诗经》的思想与艺术不仅为我国诗歌开创了一条现实主义的发展道路，也为诗歌创作提供了许多可资借鉴的艺术表现手法。因此，后代诗歌的发展和创新，都与这个光辉起点有着千丝万缕的联系。汉代的乐府民歌以及汉代以后的民间歌谣，直接继承发展了《诗经》的现实主义精神与艺术表现手法，写出许多优秀的诗歌。历代文学史上的伟大诗人如屈原、杜甫、李白、白居易等人，他们批判现实的精神，抨击黑暗政治与关心人民疾苦的优秀诗篇，从思想内容与艺术风格到表现手法与语言技巧等方面，都与学习《诗经》继承其优良传统有着密切的关系。不仅如此，一些进步作家还把这个优良传统作为批判形式主义诗风的有力武器。由此可知，《诗经》对后世诗歌发展的影响是极其巨大而深远的。这些积极的影响，主要来自“国风”和“二雅”中的部分优秀诗歌。在肯定其积极影响的同时，我们也要看到《诗经》的消极影响。它虽不占主要地位，但也应给予足够的重视。“三颂”和“二雅”中一些贵族的祝颂诗，内容都是歌功颂德的。这些诗歌或宣扬天命思想，或美化文治武功，都是为统治阶级服务的御用文学。后世粉饰现实、歌功颂德的庙堂文学和形式主义文学，如汉代堆砌词藻的大赋与后世一些专门歌功颂德的颂、赞、箴、铭，无不受其影响。我们对它也应当有清醒的认识。《诗经》也流传到了国外。它在中世纪传入日本、朝鲜和越南等国。18世纪以后，英、法、德、俄等国也有《诗经》的译本或选译本相继出现。所以它在国外也产生了一定的影响。这些国家的学者和诗人，不仅喜爱其诗歌，而且有的还有研究专著出版。据蓝菊荪《诗经国风今译》附录三《诗经》参考书目

中的统计，国外研究《诗经》的有关著作就有日本龟井昱太郎的《毛诗考》，山本章夫的《诗经新注》，岡元凤的《毛诗品物图考》和朝鲜申绰的《诗次诂》等二十余种。

由于《诗经》的思想与艺术成就巨大，影响深远，因此，我们有责任和义务对它进行认真的研究，批判地继承这份珍贵的文学遗产，使其能为我国新诗的发展提供有益的借鉴。

刘天泽

参考书目

《诗集传》20卷　（宋）朱熹撰　上海古籍出版社1958年版

《读风偶识》4卷　（清）崔述撰　《崔东壁遗书》本

《诗经原始》18卷首2卷　（清）方玉润撰　中华书局1986年版

《诗经六论》　张西堂撰　商务印书馆1957年9月版

《诗经》　周满江撰　上海古籍出版社1980年5月版

《诗经韵读》　王力撰　上海古籍出版社1980年12月版

《诗经选》　余冠英撰　重庆出版社1982年7月版

《诗经直解》　陈子展撰　复旦大学出版社1983年10月版

《诗经今注》　高亨撰　上海古籍出版社1984年8月版

《诗经译注》　程俊英撰　上海古籍出版社1985年2月版

《诗经选译》　余冠英撰　人民文学出版社1985年10月版

《诗经词典》　向熹撰　四川人民出版社1997年7月版

《十三经辞典》（毛诗卷）　刘天泽、曾志华、司少华主编　陕西人民出版社2002年版

《周礼》导读

《周礼》，初名《周官》、《周官经》，是古文经学最重要的典籍之一。它与《仪礼》、《礼记》并称为“三礼”。在儒家“十三经”中，它是唯一一部阐述儒家理想官制的典籍，对中国古代官制的置建产生过深远的影响。《周礼》涉及范围广泛，举凡城乡建置、礼乐兵刑、天文历法、宫室车服、农商医卜、工艺制作等几乎无所不包，它是我们了解、认识和研究我国古代官制、政治史、文化史的一把钥匙。

一 《周礼》的成书年代及其作者

《周礼》的成书年代及其作者是学术界争论不休，迄今未有定论的一桩历史悬案。

在正式介绍古往今来学术界关于《周礼》的成书年代及其作者的争议之前，有必要先了解一下《周礼》的发现经过。因为《周礼》的发现经过同样充满了争议，并且影响到对《周礼》的成书年代及其作者的认识。

在“三礼”中，《周礼》的出现最晚。关于《周礼》的发现有几种不同的说法。其中影响最大的说法有两种。

其一，《周礼》为汉武帝时河间献王刘德所献。《汉书·景

十三王传》云："献王所得书皆古文先秦旧书，《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属，皆经传说记，七十子之徒所论。……武帝时，献王来朝，献雅乐，对三雍宫，及诏策所问三十余事。"[①] 唐代陆德明、《隋书·经籍志》、杜佑等赞同此说。

其二，《周礼》为汉武帝时民间所献，出于山岩屋壁，其后便"复入于秘府，五家之儒莫得见焉"。到东汉孝成帝时，刘向、刘歆父子奉诏进入秘府校理群书，发现了《周礼》，将《周礼》列入所编的书目《七略》，并用《考工记》替补《周礼》所缺的一章《冬官》。汉代马融在其《周官传序》中首倡其说。贾公彦在《序周礼废兴》中引用了马融的这一说法：

> 秦自孝公已下，用商君之法，其政酷烈，与《周官》相反。故始皇禁挟书，特疾恶，欲绝灭之，搜求焚烧之独悉，是以隐藏百年。孝武帝始除挟书之律，开献书之路，既出于山岩屋壁，复入于秘府，五家之儒莫得见焉。至孝成皇帝，达才通人刘向、子歆，校理秘书，始得列序，著于录略。然亡其《冬官》一篇，以《考工记》足之。[②]

以上两种说法虽然有些小误，但基本上是可信的。现当代的《周礼》研究者比较认可的看法是：《周礼》在秦始皇焚书之后便不知所踪，文帝时，出现了《周礼》的某些残篇。据《汉书·艺文志》："六国之君，魏文侯最为好古，孝文时得其乐人

---

① 《汉书》第8册，中华书局1975年版，第2410页。

② 贾公彦：《序周礼废兴》，《十三经注疏》上册，中华书局1980年版，第635—636页。

窦公，献其书，乃《周官·大宗伯》之《大司乐》章也。”① 到汉武帝时，河间献王刘德好古，在民间访得《周礼》，将其奉献朝廷，被收入汉朝的皇家藏书馆——秘府。自此，很长一段时间，《周礼》未在社会上流传，时人多不知《周礼》。至孝成帝时，刘向、刘歆父子进入秘府校理群书，意外发现了《周礼》，才将其著于《七略》，公之于世。

《周礼》被列入经书的时间，据《汉书·艺文志》载："《周官经》六篇。王莽时刘歆置博士。"荀悦《汉纪·成帝篇》云："刘歆奏请《周官》六篇，列之于经，为《周礼》。"陆德明《经典释文·叙录》曰："王莽时，刘歆为国师，始建立《周官经》为《周礼》。"可见，此书西汉时称《周官》、《周官经》，王莽时，将其奉为经典，立为官学，更名为《周礼》，从此《周礼》开始受到人们的重视。

东汉初年，刘歆的学生杜子春继承师业而大兴《周礼》之学，一时注家蜂起，郑兴、郑众父子，卫宏、贾逵、马融等经学家纷纷为《周礼》作解诂。至东汉末，经学大师郑玄"括囊大典，网罗众家"而注"三礼"，给《周礼》作了第一次认真的总结。此时，《周礼》才与《仪礼》、《礼记》并列合称"三礼"。由于郑玄特别推崇《周礼》，而后人又十分推崇郑玄，遂使《周礼》位居"三礼"之首。

然而，由于《周礼》不像其他经书，是传自经师的口耳相授而后写成的汉隶定本，而是民间所献的古文经，又受有篡汉劣迹的王莽的大力支持，因而不仅《周礼》的作者及成书年代聚讼纷纭，甚至《周礼》一书的真实性也备受怀疑。

归纳历史上诸家关于《周礼》作者及成书年代的看法，主

① 《汉书》第6册，中华书局1975年版，第1712页。

要有以下儿种意见：

1.《周礼》为周公手作，成书于西周

周公亲自撰作《周礼》，《周礼》是周公对西周以前经世大法的总结。这一说法在《周礼》作者及成书年代的诸多争议中影响最大，信从者最多。将《周礼》从秘府众书中发掘出来的刘歆就持此看法，"周公致太平之迹，迹具在斯"①。其后郑玄大力倡导此说，影响了后来一大批学者，贾公彦、王安石、张载、李觏、曾巩、司马光、朱熹、魏源、汪中、惠士奇、江永、孙诒让等都倡此说。如郑玄坚定地认为："周公居摄而作六典之职，谓之《周礼》。"② 朱熹也肯定："《周礼》是周公遗典也。"③ 其他诸大儒之说不一一具列。

2.《周礼》作于西周

当代学者蒙文通曾撰《从社会制度及政治制度论周官成书年代》一文。他认为，《周礼》"虽未必即周公之书，然必为西周主要制度，而非东迁以下之治"。④ 日本学者林泰辅在《周公と其时代》一书里，对《周礼》中的天神、地示、人鬼以及伦理思想、政治制度进行了详细的分析，认为《周礼》作于西周末的厉王、宣王、幽王时代。

3.《周礼》作于春秋

当代学者刘起釪在《洪范成书时代考》中说："《周礼》一书所载官制材料，都不出春秋之世周、鲁、卫、郑四国官制范

---

① 贾公彦：《序周礼废兴》，《十三经注疏》上册，中华书局1980年版，第636页。

② 《十三经注疏》上册，中华书局1980年版，第639页。

③ 《朱子语类》卷八十六。

④ 载《图书集刊》第一期。

围，没有受战国官制的影响。”[1]

4.《周礼》作于周室东迁之后，战国之前

训诂学家洪诚从语法角度探讨《周礼》的成书年代，认为《周礼》“成书最晚不在东周惠王后”。他的具体理由是：

> 从语法看，文献中，凡春秋以前之文，十数与零数之间，皆用“有”字连之，战国中期之文即不用。《尚书》、《春秋经》、《论语》、《仪礼》经文、《易·系辞传》皆必用。……《周礼》之经记全部用，此种语法与《尚书》、《春秋经》同，故非战国时人之作。[2]

金景芳也表达了同样的观点，他说：

> 我认为《周礼》一书是东迁以后某氏所作。作者得见西周王室档案，故讲古制极为纤悉具体，但其中也增入作者自己的设想。例如封国之制、畿服之制一类的东西，就是作者自己设想所制定的方案，这个方案，具有时代特点，不但西周不能为此方案，即春秋战国时人也不会作此方案。[3]

金景芳非常明确地肯定《周礼》既非成于西周，也非出自春秋战国时人之手，而是出自周室东迁之后，一位不知名姓但却熟悉周室典制又冀图振兴周室的人之手。所以在《周礼》中，既有周室典制的遗迹，又有作者自己的设想，由于这些设想从未付诸

---

① 载《中国社会科学》1980年第3期。

② 《读〈周礼正义〉》，《经书浅谈》，中华书局1984年版。

③ 《经书浅谈》，中华书局1984年版。

周朝政治实践，所以与古籍中描述的周朝实际典制不相吻合。

5.《周礼》成书于春秋战国之际，写定者可能是孔子及其弟子

谢祥皓、刘宗贤在《中国儒学》[①] 中提出他们的意见，认为《周礼》是周代典章制度的集结与规划，是周公经国治政的产物，“即使不是周公亲自制定，也必然是在周公的主持或指导之下完成的”。他们进一步说：“不论今存《周礼》究竟写定于何时，在周公时代必定已经具有了它的雏形。”他们的结论是：“今存《周礼》乃形成于周公，写定于孔门，传世于刘氏父子。”即《周礼》的最终写定年代当在春秋战国之际，最终的写定者则可能是孔子及其弟子，刘歆是使《周礼》在社会上流传开来的决定性人物。

6.《周礼》成书于战国

东汉何休首倡此说。何休认为《周礼》是“六国阴谋之书”，[②] 汉儒张禹、包咸，清儒崔述、皮锡瑞，近人钱穆、郭沫若、顾颉刚、范文澜，今人杨向奎等都持此说。《周礼》成书于战国，是近代以来比较流行的说法。

7.《周礼》成书于汉初，由专人完成

这是今人彭林提出的观点。他在《〈周礼〉的主体思想与成书年代研究》一书中，详细剖析了《周礼》一书的治民思想、治官思想、理财思想、阴阳五行思想及其国家政权模式，认为《周礼》主体思想的基本特征具有“多元一体”的特点，主体思想是由儒、法、阴阳五行复合而成。他指出，在《周礼》中，儒、法、

---

① 四川人民出版社 1993 年版。

② 贾公彦：《序周礼废兴》，《十三经注疏》上册，中华书局 1980 年版，第 636 页。

阴阳五行虽已交融、凝结为一个有机整体，但三家思想有主有从，互为补充。儒家思想为主，是万民的纲纪；法家思想为用，是儒家手中的武器；阴阳五行思想则是国家政权的装潢，目的是装点出神圣的气象来。彭林认为，《周礼》体现出的儒、法、阴阳五行思想紧密融合的总体特点吻合汉初追求思想多功能的时代需求，因为追求思想多功能必定带来思想的大融合。因此，他断定《周礼》不可能成于西周、春秋，也不可能成于战国，而是成书于汉初。而《周礼》一书体大思精、结构缜密，绝非简单的拼凑，因此该书不可能是众人杂糅之作，而是成于专人之手。但是《周礼》的作者在书中描述的是自己“对历史与现实的体验和对未来的憧憬，寄托了作者治国平天下的韬略和抱负”，是“理想国的蓝图”。[1] 由于作者借用了不少往昔的材料，在加工改造之后，植入自己设计的新体系，因此在《周礼》中就出现了一些官名与当时的史实相同，却又不全然符合其实际制度的情况。

由此，彭林推定：“《周礼》的成书年代当在汉初的高祖至文帝之间，至迟不得晚于景、武之际，因为此时《周礼》已为河间献王所得。”《周礼》的确切作者虽已不可知，但出于一人之手则是确定无疑的。

8. 《周礼》成书于西汉末年，系刘歆伪造之作

宋人首倡此说，胡安国、胡宏父子是其代表人物。胡宏认为，刘歆伪造《周礼》是为“附会王莽，变乱旧章，残贼本宗，以趋荣利”，故“假托《周官》之名，剿入私说，希合贼莽之所为”。[2] 宋代的洪迈，清末的廖平，近代的康有为、钱玄同，今

---

① 彭林：《周礼的主体思想与成书年代研究》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 233 页。

② 《胡宏集》，中华书局 1987 年版，第 259—260 页。

人杜国庠均持此说。康有为在《新学伪经考》中就说：

> 《周官》经六篇，自西汉前未之见，《史记·儒林传》、《河间献王传》无之，其说与《公》、《穀》、《孟子》、《王制》、今文博士皆相反。《王莽传》所谓"发得《周礼》以明因监"，故与莽所更法立制相同，盖刘歆所伪撰也。歆欲附成莽业而为此书，其伪群经乃以证《周官》者，故歆之伪学此书为首。[1]

康有为认为刘歆为了替王莽篡汉改立新朝寻找理论依据，就伪造了一批古文经，《周礼》就是刘歆伪造的古文经中的一种。刘歆伪造《周礼》的说法在港台比较流行，如徐复观、侯家驹就赞同此说。

以上诸种说法，前后相差一千余年，到底孰是孰非，至今难下定论。

而在我们看来，无论《周礼》是周公手定，还是周公之后的春秋、战国、汉初之人所定，甚或为刘歆伪造，我们都应该承认以下两点客观事实：其一，《周礼》是一部以官吏制度体系与政治思想体系相结合的有机的理想政治典章。在其官制体系里，汇集了周秦以来实存和虚拟的官名与职掌；在其思想体系里，融合了儒、法、阴阳等思想。其二，自刘歆大力推举《周礼》以来，《周礼》不仅成为学者研究的重要对象，而且作为传世的政治经典、一种理想官制，在此后的中国封建社会的政治生活中产生了深远的影响。王力先生认为隋唐六部就是仿《周礼》六官而设，他曾列出了一份对照表：

---

① 康有为：《新学伪经考》，古籍出版社1956年版。

六部尚书	《周礼》六官
吏部尚书	天官大宰（冢宰）
户部尚书	地官大司徒
礼部尚书	春官大宗伯
兵部尚书	夏官大司马
刑部尚书	秋官大司寇
工部尚书	冬官大司空

从这份对照表，我们确实可以比较清楚地看出隋唐六部官制与《周礼》六官的密切联系。除此而外，历史上的王莽改制、西魏苏绰定制、唐玄宗制《开元六典》、宋代王安石变法、洪秀全为太平天国确定官制，也几乎都是仿《周礼》而进行制度的变更、革新、构建。而《周礼》中所蕴含的理想精神、人文精神、道德精神同样在中华民族的文化传承和灵魂塑造方面产生了深远的影响。此外，《周礼》的历史文化价值也是不容置疑的。诚如金景芳先生所言："我们今日而欲考求中国古代的田制、兵制、学制、刑法、祀典诸大端，固舍是书莫属了。"[①] 所以《周礼》仍是我们今天研究先秦乃至汉初思想、文化的重要史料。

二 《周礼》的结构

《周礼》全书约四万五千多字。原为六篇，即《天官》、《地官》、《春官》、《夏官》、《秋官》、《冬官》，因第六篇《冬官》亡佚，后补入《考工记》以代之。《周礼》结构的特点是体例完

① 《经书浅谈》，中华书局1984年版。

整、结构严密。

《周礼》全书除《考工记》外，其余五篇都有着整齐的布局和统一的体例。五篇的每篇开头都有一段序官。每篇序官开始的文词，是完全相同的五句话，即：

惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。

意思是：王者建立都城，要辨别方向，选择和确立国都与宫室的方位，划定国都与郊野的界限和疆域，设官分职，治理天下的人民，使他们都能成为善良高尚的人。这是全书的总纲，也是每篇的总纲，开宗明义，强调了王在政治权力中至高无上的地位。

在五句相同的文词之后，分别是四个格式相同、对称整齐、文字略异的句子：

乃立×官××，使帅其属而掌邦×，以佐王×邦国。×官之属……

其中“×”是其文字相异之处。所异之字，见下列各句：

……天官冢宰，……邦治，……均邦国。治官之属……

……地官司徒，……邦教，……安扰邦国。教官之属……

……春官宗伯，……邦礼，……和邦国。礼官之属……

……夏官司马，……邦政，……平邦国。政官之属……

……秋官司寇，……邦禁，……刑邦国。刑官之属……

简明扼要地介绍了五大官的职掌及其职责。在“×官之属”后，分述各官的编制，即五大官其下官员的名称、爵等、人数。如天官属治官，其下官员有大宰、小宰、宰夫、宫正、宫伯、膳夫、庖人等六十三种；地官属教官，其下官员有大司徒、小司徒、乡师、乡大夫、州长、党正等七十九种；春官属礼官，其下官员有大宗伯、小宗伯、肆师、郁人、鬯人、鸡人等七十种；夏官属政官，其下官员有大司马、小司马、军司马、舆司马、行司马等七十种；秋官属刑官，其下官员有大司寇、小司寇、士师、乡士、遂士、县士、方士、讶士等六十六种。

在开头一段序官之后，再分述各大官的属官的职权范围，篇篇如此，无一例外。所以，《周礼》从这五篇而言，其结构可称得上体例完整、结构严密，恰如朱熹所称赞的：“《周礼》一书也是做得缜密，真个盛水不漏。”

补冬官之缺的《考工记》，体例与上述五官不相同。《考工记》是我国最早的手工艺技术的汇编。其作者佚名，文字简古，非一时一地一人所作。《考工记》的成书年代亦有多种说法。其中，郭沫若先生的“春秋末年成书说”[①]，曾在海内外产生过较大的影响，不过相当一部分专业工作者认为它是战国时期的著作。今人闻人军根据“《考工记》采用齐国的度量衡制度，引用不少齐国方言，大部分记载能和战国初期的出土文物资料相印证”的特点，进一步推定《考工记》为“战国初期齐国的官书”[②]。

《考工记》的结构可分为两部分：前一部分为总论，论述百工的重要，把百工与王公、士大夫、商旅、农夫、妇功同列为国

---

① 郭沫若：《考工记的年代与国别》，《沫若文集》第十六卷，人民文学出版社1962年版。

② 闻人军：《考工记译注》，上海古籍出版社1993年版，第1—2页。

家六职之一。后一部分记载了轮人、舆人、輈人、筑人、冶人、桃人等当时官营手工业的三十种工匠之职，其中包括“攻木之工七，攻金之工六，攻皮之工五，设色之工五，刮摩之工五，搏埴之工二”，并且详细记载了各种器物名称的尺寸大小及制作过程。《考工记》说：“有虞氏上陶，夏后氏上匠，殷人上梓，周人上舆，故一器而百工聚焉者，车为多。”意思是说，古人所崇尚的工艺是随着时代的变化而变化的，各个时代有各个时代所推崇的工艺，有虞氏崇尚制陶的工官，夏后氏崇尚负责水利的工官，殷人崇尚制作乐器的工官，周人崇尚制作车舆的工官。而车以一物而集具各种工匠之艺，所以《考工记》对车的制作工艺记述详细全面。

另外，从总的外在形式来看，《周礼》以天地四时命名六官，把天、地、春、夏、秋、冬与六大官相联系，构筑国家行政机构体系，蕴含有囊括一切，无所不包的意思。彭林则认为：“《周礼》天、地、春、夏、秋、冬六官，其外在形式象征阴阳五行，由此确定了全书谋篇的总格局，构筑起一个宏大而完备的理论框架。”① 他又强调，六官的职能与阴阳五行思想并无内在的有机联系。这种说法不失为一家之言。

三 《周礼》的基本内容及思想

（一）《周礼》六官的基本职能及治官思想

1. 六官的基本职能

《周礼》的作者在书中构置了一个庞大的官制体系，六官是

---

① 彭林：《周礼的成书年代与主体思想》，中国社会科学出版社1991年版，第230页。

整个官制体系的中枢。六官之外，书中列出的官职有三百六十多个。这三百六十多个官职既有六官的属官，也有地方官和职事官。六官与三百六十多个属官及地方职事官，构成了由中央到地方基层组织以及各个行政机构之间既互相联系又相互制约的层层相因、井然有序的一整套国家政权模式。

由于六官在整个官制体系中居于中枢地位，所以，我们在这里主要介绍六官的基本职能。

(1) 天官冢宰：治典

冢宰，即太宰，为六官之首，尊为百官之长。天官为治官，其主要职掌治典，所谓“使帅其属而掌邦治，以佐王均邦国”(《周礼·天官冢宰》)。郑玄云：“邦治，谓总六官之职也。故《大宰》职曰‘掌建邦之六典，以佐王治邦国’。六官皆总属于冢宰。”[1] 即统领百官，掌理天下政务，辅佐王者治理天下。其具体职掌：以八法治官府；以八则治都鄙；以八柄诏王驭群臣；以八统诏王驭万民；以九职任万民；以九赋敛财贿；以九式均节财用；以九贡致邦国之用；以九两系邦国之民。太宰实际上的职权相当于后来设立的宰相或总理大臣。

太宰的副职是小宰，除辅助太宰处理政务外，还分管宫廷的刑法、政令和禁令。

(2) 地官司徒：教典

地官司徒为教官，其主要职掌教典，所谓“乃立地官司徒，使帅其属而掌邦教，以佐王安扰邦国”(《周礼·地官司徒》)。还主管土地和户口，负责分配土地，收取赋税。

地官之长为大司徒，大司徒总的职责是“掌建邦之土地之图与人民之数，以佐王安扰邦国”。其具体职掌是：遍知九州地

---

① 《十三经注疏》上册，中华书局1980年版，第639页。

域大小之数，掌握山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰等不同土地所产之物；分别诸侯邦国多少之数，划分各国的疆域，设立社稷；根据不同地方人们的生活习惯，施行“十二教”，教民礼义、督促百姓努力生产；实行“十二荒政”以赈济百姓，免使其背井离乡，流落失散；实行“十二职”，引导百姓努力从事各种职业，各专其业；根据不同土地出产的物品制定赋税；以六德①、六行②、六艺③教万民，等等。

由此可见，地官司徒的主要职掌是“教典”，而土地、户口、赋税、赈济等则是它具体、实际的职能。相当于后世的大司农、户部。

大司徒的副职，也即“大司徒之贰”为小司徒。小司徒的主要职责是掌建国家的教法，稽查王城及王城四郊的户口，根据贵贱、老幼、病残等不同情况，免除一部分人的力役，此外还掌管祭祀、饮食、丧礼的禁令，向六乡大夫颁布校计户口、财物的法则，等等。

(3) 春官宗伯：礼典

春官宗伯为礼官，其主要职掌礼典，所谓“乃立春官宗伯，使帅其属而掌邦礼，以佐王和邦国”(《周礼·春官宗伯》)。具体掌管吉、凶、宾、军、嘉五礼。吉礼为祭祀之礼，凶礼为丧、忧之礼，宾礼为礼宾之礼，军礼为师旅与征役之礼，嘉礼为喜庆之礼。教育、历史文献也是春官的职责所在。

春官之长为大宗伯。大宗伯的职务是掌建王邦祭祀天神、人鬼及地示之礼，辅佐王者平治天下。用吉礼享祭王邦的天神、人

---

① 知、仁、圣、义、忠、和。
② 孝、友、睦、姻、任、恤。
③ 礼、乐、射、御、书、数。

鬼、地示，用凶礼振救邦国的忧患，用丧礼哀吊死者，用恤礼慰问遭遇寇乱的邻国，用宾礼和睦邦交，用军礼和同诸侯邦国，用嘉礼亲善万民。大宗伯还掌“九仪之命”[①]统一邦国的爵位；掌“六瑞”[②]齐一邦国的大小尊卑；掌“六挚”[③]齐一臣子的尊卑；掌“六器”[④]祭祀天地四方之神，等等。大宗伯相当于后来的太常、礼部。

《周礼》春官的设置，强化了礼的行政作用，反映了作者对传统礼乐文化的继承。

大宗伯的副职是小宗伯。小宗伯的主要职务是掌建国中祭祀的神位，掌管吉、凶、宾、军、嘉五礼的禁令与所用牲器的差等，选择与辨别六牲毛色、种类，辨别六齍、六彝、六尊的种类、形态以供祭祀之用，等等。

（4）夏官司马：政典

夏官司马为政官，其主要职掌政典。所谓“乃立夏官司马，使帅其属而掌邦政，以佐王平邦国”（《周礼·夏官司马》）。夏官司马所主持的政典，实际是军政。主要包括：编制军队、出师征伐、训练民兵、校阅部队、征收军赋、管理军需军械，以及掌理国王戎事和田猎等事务。

夏官之长为大司马。大司马的主要职务是：掌建邦国的“九法”，辅佐王者治理邦国；建立军队，严格执行禁令，纠正诸侯的不正之行；执行“九伐”之法，以规正诸侯；正月朔日，

---

① 指受职、受服、受位、受器、赐则、赐官、赐国、作牧、作伯九种仪式。

② 王及公、侯、伯、子、男五等诸侯分别所执的六种玉制信符，即镇圭、桓圭、信圭、躬圭、榖璧、蒲璧。

③ 孤、卿、大夫、士、庶人、工商相见分别馈赠的六种礼物，即皮帛、羔、雁、雉、鹜、鸡。

④ 玉制的苍璧、黄琮、青圭、赤璋、白琥、玄璜。

向各邦国宣布政教，把政象之法的图文悬挂于闾巷之门，以便百姓观览、知晓；负责仲春、仲夏、仲秋的军事训练和演习，掌理仲冬时节的军事大检阅；凡遇战事，负责调集六军，执行禁令，深入前线，巡视战事，查明功过，加以赏罚；主持四季之田猎；还参与建筑城邑的工程策划，等等。

夏官的副职为小司马，辅佐大司马处理政务。由于《周礼》“小司马”一处的文字脱灭、烂阙，因此“小司马”的具体职掌不详。

（5）秋官司寇：刑典

秋官司寇为刑官，其主要职掌刑典。所谓“乃立秋官司寇，使帅其属而掌邦禁，以佐王刑邦国，刑官之属”（《周礼·秋官司寇》）。具体掌管刑法、司法、治安等。不过司寇属官中的“大行人”以下数职则主要从事外交与礼宾工作。

秋官之长为大司寇。大司寇的主要职责是：

其一，掌建邦国之“三典”，以施行于不同的国家。三典指轻典、中典、重典。新建之国用轻典，承平之国用中典，叛乱篡弑之国用重典。

其二，施行“五刑”纠察万民。五刑指野刑、军刑、乡刑、官刑、国刑。野刑是施行于野地的刑罚，意在惩治疏懒，鼓励农功；军刑是施行于军中的刑罚，意在纠治不守军令，维护军纪；乡刑是施行于乡中的刑罚，意在惩治不孝，褒扬德贤；官刑是施行于官府中的刑罚，意在纠举失职，鼓励贤能；国刑是施行于国中的刑罚，意在纠举不恭，鼓励谨慎。

其三，管理狱讼，宣传刑法。凡有诉讼，用“六典”审理诸侯之间的诉讼，用“八法”审理卿大夫之间的诉讼，用“八成”审理庶民之间的诉讼。正月初一，向各诸侯国、大小城市宣布刑法，在宫门外悬挂刑法的文本，让百姓观看。有大规模的军事行

动，亲临军社监刑，处决违法的将士。在王国有大祭祀、大宾客、大军旅等重大活动时，负责交通管制，禁止闲人通行，等等。

秋官司寇的副职是小司寇。小司寇的主要职务是：掌理外朝的政法。在出现“国危”、“国迁”（迁都）、“立君”（选立嗣君）时，负责召集民众，垂询他们的意见，帮助君王作出决断。参与刑法诉讼案件的审理：用“五刑”审理百姓的诉讼；用“五声”[1]听取狱讼，以求民情；用“八辟”附于国法，减免刑罚；用“三刺”判决百姓的诉讼，以决定罪的轻重；每年年终，命令属官统计已经审理判决的诉讼案件，将判决书上交天府。此外，小司寇还在小祭祀、小规模的军事行动中承担一些具体事务；在每三年一次的人口财物普查核对中，负责登记人数，等等。

《周礼》秋官的设置，体现了对以刑法治国的重视。虽然也强调定罪量刑要重证据，区分过失与故意，宽赦老幼痴傻，加强教育，但其刑法是等级制的，其主要针对的仍是平民百姓。刑与礼是统治者统治百姓的两种不同手段。

（6）冬官司空：相当于后世的工部

由于《周礼·冬官》原文早已亡佚，所以冬官的具体职掌不甚清楚。相传西汉河间献王刘德因《周官》六官缺《冬官》篇，遂以《考工记》补入。《考工记》的内容是叙述百工及土木建筑之事的，因此以《考工记》替补的冬官相当于后世的工部。

2. 治官思想

《周礼》在六官职能的设计中，有其明确的治官思想及治官措施。孔子之前的政治家及学者很少专门探讨国家机构管理的问题，在涉及到国家机构管理问题时，大多强调以道德的力量治国安邦。周公治国的总纲领就是“明德慎罚”，孔子继承周公，提

[1] 指辞听、色听、气听、耳听、目听。

出"为政以德"、"为国以礼"的主张，但是他很少论及国家机构的设置及管理的具体措施。《周礼》弥补了这一不足。

《周礼》提出了用"八法"、"八柄"治官的方针。其中，"八法"尤为集中完整地反映出《周礼》的治官思想及模式。所谓"八法"，《周礼·大宰》云：

> 以八法治官府：一曰官属，以举邦治；二曰官职，以辨邦治；三曰官联，以会官治；四曰官常，以听官治；五曰官成，以经邦治；六曰官法，以正邦治，七曰官刑，以纠邦治；八曰官计，以弊邦治。

孙诒让对"八法"的作用曾作如下断语："此八法为治百官之通法。全经六篇，文成数万，总其大要，盖不出此八科。"[①] 根据"八法"，结合《周礼》对六官及其属官的设置和具体职能的规定，可以看出《周礼》的治官思想大体可以概括为以下四条：

(1) 定分

定分，即明确规定各类官员的领属关系及职责权限。"八法"中的"官属"、"官职"、"官常"就体现出了《周礼》以定分治官的思想。

所谓官属，就是通过官员的归属来明确职权范围。《周礼》六官各有其属官，属官各有自己的属员，有的还有自己次一级的属官和属员。如春官的属官大祝，大祝不仅有自己的直属属员6人，还有小祝、丧祝、甸祝、诅祝等属官。即使政府正式编制之外的冗散人员，其隶属关系也是明确的。如秋官中相犬、牵犬者均属于犬人。

---

① 孙诒让：《周礼正义》第2册，中华书局1987年版，第63页。

不同的职位由不同爵秩身份的人担任，高的职位由爵秩高的人来担任，反亦同之。六官之长由卿担任，六官的副职由中大夫担任，其他次一级的属官及属员则由下大夫或众士、府、史、胥、徒等人充任。爵秩越高，其职位越高，则其权限越大，但其事越约；爵秩越低，其职位越低，则其权限越小，但其事越繁，体现了法家“君设其本，臣操其末；君治其要，臣行其详；君操其柄，臣事其常”的思想。①

所谓“官职”，即指官员的职名。每官都有职名，官员的职名往往表示出其职责所在。“官常”即官之常职，也就是各官明确的工作职责。《周礼》官员的分工极其细密，互不相越。

《周礼》的作者通过官员之间层层相因的领属关系，既确定了众官在尊卑分明的等级制中的位置，也明确规定了他们的职守和权限。尊卑不相踰，职责不相越。

(2) 官联

“官联”即会同众官联合处理。郑注：“谓国有大事，一官不能独共，则六官共举之。”②

《周礼》百官严格的定分固然可以明确其职责，但也容易导致各部门之间独自为政，缺乏沟通。同时由于每官独掌一职，其他官员无权过问，这也为贪官污吏营私舞弊提供了可乘之机，鉴于此，《周礼》提出“官联”以解决可能产生的弊端。据《周礼·天官·小宰》：官联的内容包括六个方面：

> 以官府之六联合邦治：一曰祭祀之联事；二曰宾客之联事；三曰丧荒之联事；四曰军旅之联事；五曰田役之联事；

---

① 《申子·大体》。

② 《十三经注疏》上册，中华书局1980年版，第645页。

六曰敛弛之联事。

以上六个方面均为大事。事实上，《周礼》中事无大小，都有联事。

"官联"的形式错综复杂，有同官之联事、异官之联事、一官分别与数官联事等等。同官之联事，即为同属官员共举一事，如凶荒施惠，就由同属地官的乡师、遗人、司救等相与联事，共同办理：乡师在每年的凶荒之时，巡视全国，救济百姓，以王的名义分发财物；遗人主掌王国粮食和柴草的储备，以备王施惠；司救则在天灾或疾疫流行时，按照王的命令施惠于百姓。异官之联事，即为异属官员共举一事，如大祭祀时，天官大宰赞玉币爵；地官司徒奉牛牲；春官宗伯视涤濯，莅玉鬯，省牲镬，奉玉粢；夏官司马进鱼牲；秋官司寇奉犬牲等。此为六官之长相与联事。

"官联"的作用有二，一是使六官互相贯通，融为一体；二是相互牵制，防止营私舞弊。如《周礼》的人口查计就有两套查计制度。据近人潘光旦先生考察，这两套查计制度分别为：①

①乡大夫→闾师→乡师、遂人 ⎫
　遂大夫→县师、遂师→小司徒 ⎭ 大司徒

②乡士—⎫
　遂士—⎬ 司民→小司寇
　县士—⎭

第一套是地官系统的查计，第二套为秋官系统的查计。两套查计

① 潘光旦：《〈周官〉中的人口查计制度》，《社会科学》（国立清华大学）第五卷第二期。

系统都要将各自的查计情况造册呈报，正本分别由天官司书与春官天府掌握，副本分别由大宰、天官司会、春官内史掌握。两套人马共举一事，除了确保人口查计正确无误之外，还有着明显的相互制约的作用。

《周礼》以“官联”制衡官员，可以称之为一种高超的驭官之术。

(3) 百官依“法”行事

《周礼》很重视“法”，书中涉及到的法的种类很多，除了与大宰、大司徒、大司马、大司寇有关的治象之法、教象之法、政象之法、刑象之法之外，还有宰夫的治朝之法、大司马的战法、司刑的五刑之法、司盟的盟载之法、典妇之功所掌之妇式之法等，举不胜举。凡邦之大事皆有专法，法出自王。

但法的上传下达是通过“授法”、“观法”来实现的。官法由爵秩较高的官员掌控，并授予其下属官员，这就是“授法”。“授法”的方法是层层下授，《地官·大司徒》记载：正月之吉“乃施教法于邦国都鄙，使之各以教其所治民”。又《周礼·地官·乡大夫》：“正月之吉，受教法于司徒，退而颁之于其乡吏，使各以教其所治。”大司徒授予乡大夫教法，乡大夫又将教法授予所属的乡吏，逐层下授。

所谓“观法”，《周礼》规定，每年的正月之吉，大宰、大司徒、大司马、大司寇都必须悬法于象魏，即把各自掌管的法典条文悬挂在宫门外，晓谕天下，让万民观看，使民明法；小宰、小司徒、小司寇则要率领属官阅读在宫门悬挂的法令文告，此亦称读法。通过“读法”，使官员牢记自己职位相应的法规，依法行事，违法失职，以“官刑”惩治。“法”是百官行事的依据，也是考查其合格与否的标准。

(4) 上计与刑赏

上计，即对官员政绩的考核。刑赏，即根据对官员考核的结果作出相应的奖赏、惩处。

《周礼》制定了极其严密的考核官员的制度。官员必须在旬末、月末和岁末的法定时间呈报治绩。十天要作一次工作小结，称为日成或日计；每月要作一次工作小结，称为月成或月要；年底则有全年情况的总结，称为岁成或岁计，《宰夫》："岁终则令群吏正岁会，月终则令正月要，旬终则令正日成，而以考其治。"此外每隔三年还有一次大计，《大宰》云："三岁，则大计群吏之治，而诛赏之。"

对官员的考核，除了官员自己呈报功状之外，还要派人实地巡视考察、了解官员的治绩，以获得更为确切的信息。

刑赏官员的制度是与岁终和三年大计群吏的制度相配套的。《周礼》以"八柄"赏罚群臣。《大宰》职云：

> 以八柄诏王驭群臣：一曰爵，以驭其贵；二曰禄，以驭其富；三曰予，以驭其幸；四曰置，以驭其行；五曰生，以驭其福；六曰夺，以驭其贫；七曰废，以驭其罪；八曰诛，以驭其过。

通过爵、禄、予、置、生、夺、废、诛奖惩官员的功与过，其顺序是先庆赏，后刑威，庆赏由重至轻，刑威由轻至重。王安石认为《周礼》如此排列，具有"劝赏畏刑"之意。"八柄"是《周礼》治官的重要手段之一。

综上所述，《周礼》治官，不仅依靠儒家仁义忠信等伦理道德的约束，更主要的是它设置了一套极为严密、详赡的治官制度和措施，它的治官思想体系严密并具有一定的理性，含有浓烈的法家思想的气息。

（二）《周礼》的经济制度和经济思想

在《周礼》中，经济制度是其关注的一个重大问题。虽然作为一部全面阐述官制的政治经典，没有专章论述其经济制度和经济思想，但是在其设官分职的构划中，处处流露出了作者关于经济制度的设想及其经济思想。《周礼》涉及到社会经济生活的方方面面，内容非常丰富，择其要者，有关于人口及劳动力的管理、土地的划分、赋税的收纳、市场的管理等方面。

1. 人口及劳动力的管理

人是社会经济活动中的主体，与国家的经济命脉息息相关，因此，《周礼》非常重视人口的管理。统计和核准户籍是其管理人口的主要手段，上自天子、冢宰，下至地方基层官员，统计户口和核准户籍是他们必须经常进行的重要工作。地官司徒的重要职责之一就是统计人口数字。《周礼》设计了一套统计户口和核准户籍的方法，称为“比法”，由小司徒掌管。《小司徒》职云：

> 乃颁比法于六乡之大夫，使各登其乡之众寡、六畜、车辇，辨其物，以岁时入其数，以施政教，行征令。

小司徒负责将统计人口的法令——“比法”向乡大夫颁布，让他们统计和登记各自所在乡的人口、牲畜、车辆的数量。各乡大夫又将“比法”向下层机关州、党、族、闾逐级下达，逐级落实，逐级完成，再逐级上报。所以户口的统计工作是从乡之下的基层组织间开始的，统计的时间在每年岁末。

《周礼》规定了户口统计的具体细目，据《秋官·司民》载：

> 掌登万民之数，自生齿以上皆书于版，辨其国中与其都鄙及其郊野，异其男女，岁登下其死生。及三年大比，以万民之数诏司寇。司寇及孟冬祀司民之日献其数于王，王拜受之，登于天府。

生齿，男孩八月生齿，女孩七月生齿。也就是说，凡是长出牙齿的婴儿以上的人口都必须统计在册，并注明其性别、居住地，每年还要统计出生、死亡的人数，并将其名单呈报主管部门，这样，官府就能及时准确地掌握人口变化的情况。户籍每隔三年，要进行总考核和复查。在三年总考核时，小司寇把百姓的总数上报大司寇，大司寇在冬季祭祀司民之神时，把百姓的总数隆重呈献给王，王藏进天府。

《周礼》制定如此严格、频繁的核定户籍的措施和制度，一方面是便于分田授土，同时也是出于征兵、征役、征赋的需要，而更主要的是将天下百姓牢牢掌握在自己手中，为己所用，所谓“率土之滨，莫非王臣”。

2. 土地的分配与管理

土地是人类赖以生存的最基本的自然资源，中国自古就是一个农业大国，土地是农业生产不可替代的根本生产资料，正因为如此，《周礼》设计了非常详细的土地分配方案。

首先，《周礼》明确地强调王是土地的所有者，土地分配、授予的决定权在于王。王将土地授予公卿、士大夫，授予天下普通百姓，由于人们有爵秩尊卑的区别，因此所分得的土地的数量、位置就不同。《周礼》中的土地可分为王田、采地、封国、农田、场圃、宅田、士田、贾田、牛田、赏田、牧田等等。在此，我们着重介绍王田、采地、封国、农田四种基本的土地分配方案。

(1) 王田

依据《周礼》的设计，将天下划分为畿内与畿外两大部分。畿内的中心为王畿，面积方千里。千里王畿之内，王直接占有的土地称为王田。王田分为乡地、遂地、公邑三类。

王城百里之内为乡，[1] 百里之外为遂。乡、遂内的土地按照家庭人口和劳动力的人数进行分配。根据《周礼》的规划，每乡有一万二千五百家，每遂也有一万二千五百家，每夫受田一百亩，每家平均以二夫计，则每家平均受田二百亩，那么一乡的土地就为二百五十万亩，遂的土地同样也为二百五十万亩。遂内未分的土地称为公邑，由王直接指派大夫经营管理。

(2) 采地

采地指分封给公卿士大夫的土地，可以世袭。直属于王的公卿士大夫在王畿内受封，诸侯的卿大夫则在诸侯国内受封。直属于王的公卿士大夫在王畿内的封地的位置和面积因其爵秩高低而不同，其排列顺序是：以方九里的王城为中心，然后由近至远，依次为大夫的采地、卿的采地、公的采地。其中，大夫的采地方二十五里，封地距离王城三百里；大夫的采地之外为卿的采地，方五十里，位于距离王城三百里至四百里之处；卿的采地之外为公的采地，方一百里，位于距离王城四百里至五百里之处。《周礼·地官·载师》贾公彦疏："谓天子大夫各受采地二十五里，在三百里之内也。……谓天子之卿各受五十里采地，在四百里县地之内也。……谓三公及亲王子母弟各受百里采地，在五百里畺地之中也。"公卿士大夫只是采地的享用者，而非所有者，所以他们只具有享用权，即收取租税以保证和满足自己生活的需要，而且租税的四分之一，还要向王上缴。如果犯罪或绝嗣无人承袭

---

① 三百步为一里。

时，那么他们的封地将被收回作为公邑。

（3）封国

封国指分封给诸侯国的土地。《周礼》规定，诸侯国的封地都在千里王畿之外。各诸侯国面积的大小依公、侯、伯、子、男五等爵位的高低来决定，具有严格的等级。《周礼·地官·大司徒》：

诸公之地，封疆方五百里，其食者半；诸侯之地，封疆方四百里，其食者参之一；诸伯之地，封疆方三百里，其食者参之一；诸子之地，封疆方二百里，其食者四之一；诸男之地，封疆方百里，其食者四之一。

公爵国的封地方五百里，侯爵国的封地方四百里，伯爵国的封地方三百里，子爵国的封地方二百里，男爵国的封地方一百里。每等爵位与其相邻的爵位的封国面积之差为方一百里。在《周礼》的作者看来，这些居于千里王畿之外的等级不同、大小不一的众多诸侯国，无异于一座座坚固的堡垒拱卫着王畿的安全。不过，各诸侯对于自己的封国的土地也只具有享用权，而不具有所有权，必须按期将所收租税中的一部分向王上缴，一旦犯罪或者绝嗣时，王有权将土地收回。

（4）农田

王、公卿士大夫、诸侯等是社会的统治者，王是土地的所有者和支配者，公卿士大夫、诸侯从王那里获得封地，享用封地上出产的物产，满足自己的各种需要。但无论是王，还是公卿士大夫、各位诸侯，他们都不会亲自下地扶犁耕种，而是要再将土地分给他们的统治对象——农民，让农民在土地上耕耘种植，春种秋收，以供给他们的物质需求。因而如何给农民分配土地，颇让《周礼》的作者费了一番心思。

《周礼》的设计者显然非常清楚土地是有肥沃与贫瘠之别的，农田土壤肥力的差异必然影响到粮食产量的不同，所以安排遂人专门负责辨别土质差异的工作。《周礼·地官·遂人》：“辨其野之土，上地、中地、下地，以颁田里。”在《周礼》中，农田被分为上、中、下三等。土质肥沃，可年年耕种的土地为上地；土质稍差，种一年需休耕一年的土地为中地；土质最差，种一年需休耕三年的土地为下地。

根据土质的差异、家庭人口以及劳动力的多寡等诸种因素，《周礼》设计了几种不同的向农民分配土地的方案：

其一，以家庭为单位进行分配。《地官·大司徒》云：

> 不易之地家百晦，一易之地家二百晦，再易之地家三百晦。

“易”指轮耕。“不易之地”指每年可耕种的土地，即上地；“一易之地”指休耕一年，二年一轮耕的土地，即中地；“再易之地”指休耕二年，三年一轮耕的土地，即下地。也就是说，如果是上等土地，则每家分一百亩；中等土地，则每家二百亩；下等土地，则每家三百亩。

其二，井田式的分配方法。《地官·小司徒》云：

> 乃经土地而井牧其田野，九夫为井。

郑注：“九夫为井者，方一里，九夫所治之田也。”一夫分田一百亩，九夫为井，井九百亩。

其三，以劳动力为单位的分配方案。《地官·小司徒》云：

> 乃均土地，以稽其人民而周知其数。上地家七人，可任也者家三人；中地家六人，可任也者二家五人；下地家五人，可任也者家二人。

七口之家有三个壮劳力的，分给上地；六口之家有两个半壮劳力的，分给中地；五口之家有两个壮劳力的，分给下地。具体的田数，《遂人》有详细的介绍：

上等地，家中每个男劳力授予宅地一处，田一百亩，休耕地五十亩；中等地，家中每个男劳力授予宅地一处，田一百亩，休耕地一百亩；下等地，家中每个男劳力授予宅地一处，田一百亩，休耕地二百亩。

相比之下，第三种方案更为详细、具体。

作者不厌其烦地设计出多种土地分配方案，一方面，显示出设计者的细心和审慎；另一方面，也显示出作者对土地的强烈关注和重视。正因为如此，作者还强调要爱惜土地，合理使用土地。据《夏官·大司马》记载，一百亩的上等肥沃土地，每年只耕种三分二，另外三分之一休耕；二百亩的中等土地，每年只耕一半，另一半休耕；三百亩的下等土地，每年只耕种三分之一，其余三分之二休耕。土地休耕，就可以保护地力，而不致耗尽地力，使土地沦为荒地。同时，还注意改良土地，草人的职责就是掌管改造土壤，使土地变得肥沃，提高农作物的产量。根据不同的土质种植不同的作物，使地尽其用，大司徒的职责之一就是"以土宜之法辨十有二土之名物"、"辨十有二壤之物而知其种"，分辨不同土质的土地，教育百姓根据不同的土地种植不同的作物。《周礼》提出的保护土地、改良土地、因地制宜等等措施，即使从我们今天的农业生产实践来看，也不乏其合理性，值得借鉴。同时我们也可以看出，《周礼》设计者对土地的规划以

及土地使用的主张，并非完全是脱离实际的主观臆想。

3. 赋税的征收与力役的管理

赋税是国家聚敛财富的直接有效的手段，而国家的军事活动及贵族田猎等则必须依靠征发力役来实现。《周礼》以精确的人口统计和详密的土地分配为基础，制定了征收赋税和征发劳役的方案。

（1）土地税

《周礼》规定的赋税共有九种，即“九赋”。而土地税占有六种，根据行政区域它们分别为邦中之赋、四郊之赋、邦甸之赋、家削之赋、邦县之赋和邦都之赋。其余三种为关市之赋、山泽之赋、弊余之赋。

邦中之赋，指国都中的土地税，包括住宅、果园、菜园等的地税。由六乡之吏、闾师、场人征收。四郊之赋，指距国都百里的四郊六乡的地税，包括近郊的宅田、士田、贾田和远郊的官田、牛田、赏田、牧田。四郊之赋由六乡四郊之吏和闾师征收。邦甸之赋，指距国二百里的六遂公邑的地税，由六遂之吏和县师征收。家削之赋、邦县之赋、邦都之赋分别指距国三百里、四百里、五百里的地税，均由县师征收。

以上六类地区，地税的税率根据其离国都的远近，有轻重之别，近者轻，远者重。据《地官·载师》记载：

> 凡任地，国宅无征，园廛二十而一，近郊十一，远郊二十而三，甸稍县都皆无过十二，唯其漆林之征二十而五。

公家分给官吏的住处与办公处所免征地税，果园、菜园的税率为二十分之一，近郊田税为十分之一，远郊为二十分之三，远郊之外的甸稍县都不超过十分之二，但漆林的税率是二十分之五。另

据《地官·均人》云，如果是荒年或疾病流行的年头，就免除贡赋，不收山泽、田园的地税。

土地税大多以实物地租的形式完成，因此职业不同，交纳的实物就不相同。据《地官·闾师》载：农民缴纳谷物粮食，种植树木的圃人贡纳草木，工匠贡纳器物，商人贡纳财货，牧人贡纳鸟兽，妇女贡纳布帛。

由上可见，《周礼》的税收，可谓遍及土地上的所有物产，囊括了所有的受田者。

征收上来的赋税都有其明确的用途。据《天官·大府》载：邦中之赋供招待宾客之用；四郊之赋供作牲畜的饲料；邦甸之赋供工匠制造器物之用；家削之赋供王赏赐群臣之用；邦县之赋供出使诸侯致送礼物之用；邦都之赋供祭祀之用。

此外，关市之赋是对商人征收的各种赋税，以供王膳食、衣服之用。山泽之赋是对山泽之民征收的财物，以供丧事之用。弊余之赋是对官府法用所余之财征收的赋税，以供王平时赏赐或搜集玩物之用。

从《周礼》设计的赋税使用情况来看，体现出了量入为出的理财观。

(2) 劳役

劳役，指无偿劳动。《地官》中的乡大夫具体负责征用劳役。劳役共有徭役、师役、田役三大类。徭役，指征发民工为国家或贵族从事无偿劳动。师役，指征发民工无偿修筑军事设施等。田(猎)役，指国王和贵族进行田猎时无偿征发民工。

《周礼》规定，征发民工服役，必须从年龄、身高两方面来考虑，同时，都城与郊野的人服役的年龄还应有所区别。《地官·乡大夫》中具体规定为："国中自七尺以及六十，野自六尺以及六十有五，皆征之。"野，指郊野。贾疏："七尺谓年二

十。……六尺谓年十五。"即城郭中身高七尺以上，二十岁到六十岁之间，郊野中身高六尺以上，十五岁到六十五岁之间的人都应为国服役。只有都城里那些贵者、贤者、能者、在官府任职者、老者以及失去劳动力的病人可以免除劳役。为防止有人逃脱劳役，乡大夫必须定时向大司徒呈报免除劳役者的名单。

征发劳役的时间根据年成好坏来决定，丰年时间长，歉年时间稍短。据《地官·均人》记载："凡均力政，以岁上下。丰年则公旬用三日焉，中年则公旬用二日焉，无年则公旬用一日焉。凶札则无力政，无财赋。"均人均平劳役的原则是：丰年，每个劳力征用三日；普通年成，每个劳力征用两天；年成不好，每个劳力征用一日；如果是荒年或疾病流行的年头，就免除劳役和征赋。

（3）兵役和军赋

《周礼》规定，每家须出一人服兵役，"乃会万民之卒伍而用之"（《周礼·地官·小司徒》），贾疏："乃其出军，家出一人，五人为伍。"家中其他劳力作为"羡卒"，也即作为士卒的后备力量以供临时之用，"凡起徒役，毋过家一人，以其余为羡"。（《周礼·地官·小司徒》）

军赋，指每逢军事行动，每家所出的牛、马、车等。

由上可见，《周礼》赋税、劳役所征，囊括了统治者辖区内的各个方面，"从地域方面来看，是从国中直到县都；从土地种类方面来看，是从廛里到场圃、漆林；从征税类别看，则从官府余财到关门之征，等等，巨覆无遗。为了最大限度地聚财富，山林川泽，物物厉禁之，角人、羽人、掌葛、掌炭等职更是纤介无不取之"[①]。百姓承担着相当沉重的赋税。当然，《周礼》的设计

---

① 彭林：《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》，中国社会科学出版社1991年版，第149页。

者也注意到了百姓的承载能力，所以也有一些在荒年减轻或免征劳役、地税和军赋的措施，显然是为了防止滥收、横征暴敛，这是《周礼》中具有合理性的思想成分。

（三）《周礼》的政权模式

《周礼》既设计了详细的经济制度的诸种方案，也构划了理想化的政权模式。经济是上层建筑的基础，上层建筑反过来又服务于经济的发展，《周礼》中的政权模式明显地体现出这一点。从政体上来看，《周礼》的政权模式既不同于夏商周的贵族政治，也不同于秦汉的君主专制，而是兼具两者的特色。

1. 王

在《周礼》六官的设置中，没有专门为王设置位置，但是《周礼》的设计者并不是有意虚化王的地位和权力，而恰恰是在着力凸出王的地位和权力。因为如果《周礼》六官列入王，则王的地位降至与其他各官等同，就突显不出王的最高位势。从《周礼》来看，王高居六官之上，地位最尊。如前所述，《周礼》现存五篇，每篇序文开头都是相同的五个分句："惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。"强调了王在政权机构中的中枢作用。分田授土、封建诸侯、授官任职、设立制度等决定权一归于王，六官都是为王服务，执行王命的。

具体而言，《周礼》中的王有效地掌握如下重要权力：任免权、立法权、治朝权、终裁权、主祭权、统军权等。

任免权，指王对百官握有任命，罢黜的权力。不仅六官为王所立，六官各自属官的任免权也掌握在王之手中。大宰的具体职责是"以八柄诏王治驭群臣"。八柄即爵、禄、予、置、生、夺、废、诛，此八者均操于王之手中，大宰只能"诏王"，"佐王治邦国"。王根据官员的治绩作出对官员的任免，或者爵、

禄、生、夺、废、诛等。

立法权，指王设立国家各项法规的权力。《周礼》大宰、大司徒、大司寇等官员在每年正月之吉都要悬法于象魏（宫殿之门），使万民观之；正岁又悬之，使百官观之。这些所悬之法都出自王命，而非各官自已擅定。

治朝权，指王通过“治朝”处理国家日常政务的权力。大宰虽有助王处理政务的职责，但只处理邦国和四方宾客的“小治”，“凡邦之小治，则冢宰听之。待四方之宾客之小治”（《周礼·天官·大宰》）。而“大治”之权仍在王。

终裁权，指王对天下重大狱讼案件的最终裁决权。对死刑犯、重案犯的赦免，只能由王定夺，大司寇等主管官员无权决定。

主祭权，指王主持国家重大祀典的权力。在宗法社会中，“国之大事，在祀与戎”，主祭权与政治权力成正比，只有在国家重大祀典中享有主祭权的人，才是国家最高权力的拥有者。《周礼》中，祀五帝、礼大神、享献先王等重大祀典的主祭者都是王，大宰只充当王的助祭者，负责戒百官、准备祭器等具体事务。“祀五帝，则掌百官之誓戒，与其具修。”（《周礼·天官·大宰》）

统军权，指王统帅六军的权力。王在军事活动中处于主帅地位。

王虽然拥有以上诸种重要权力，但在某些重大事件上，并不能一人独断专行，而要征询“百官和万民”的意见。《秋官·小司寇》记有“三询”之制，即在国家遭兵寇之难、迁都改邑、无嫡子而选立庶子时，王要“致万民而询焉”。这种“三询”之制并非史实，而是出自《周礼》的创制。

王的财政开支要受财政制度的制约。无论是王对群臣的正常

赏赐——“常赐”，以及“常赐”之外的特殊恩赐——“好赐”，还是王个人的正常财务支出以及王私人爱好所需的开支，都要受到相关财务制度的约束而不能为所欲为。

王还必须接受美善之道的教育，犯有错误，也要接受臣下的匡谏，去恶迁善，《地官》中的师氏和保氏具体负责这方面的工作。“师氏，掌以媺诏王”，即负责用善道诱导王；“保氏，掌谏王恶”，即劝谏王的过失。

由上可见，《周礼》赋予王最高的权力和位势，集天下之权于君主，反映出作者主张实行君主制政体的思想。但同时又主张从教育和制度两方面约束王的言行，制约王的权力，说明《周礼》设计的君主制政体是以国为本位，而不是以君为本位的。

2. 国家的行政体制

《周礼》规划的国家的行政体制是非常独特的。

（1）中央与地方的行政规划

《周礼》在行政体制上将天下划分为畿内与畿外两大部分。畿内代表中央，畿外代表地方。畿内与畿外的划分表达了作者对中央与地方关系的设想。

畿内，是天下的中心，是方千里的王畿。王畿的中心为方九里的王城。在王城之外的行政区划是以王城为中心，呈正方形辐射的层层相包、大小相套的五级行政区划，由近至远分别为郊、甸、稍、县、畺，五者分别以百里为界。

王畿之外的广大地区的行政区划是以王畿为中心呈正方形向外辐射的层层相套的九畿。据《夏官·大司马》云：

> 乃以九畿之籍，施邦国之政职。方千里曰国畿，其外方五百里曰侯畿，又其外方五百里曰甸畿，又其外方五百里曰男畿，又其外方五百里曰采畿，又其外方五百里曰卫畿，又

> 其外方五百里曰蛮畿，又其外方五百里曰夷畿，又其外方五百里曰镇畿，又其外方五百里曰蕃畿。

“国畿”即王畿。王畿之外分别是以五百里为界向外辐射分布的九畿，九畿在《夏官·职方氏》中又被称作“九服”。

据考证，畿服之制在现存西周文献中没有记载，东周以后的文献始有，而九畿之制则系战国晚期人的臆造。

《周礼》很重视中央与地方的关系，主张采取严密的措施控制地方。各邦国由中央派大司马负责按照王畿的模式建立，由中央派撢人向诸侯宣谕王命，王对诸侯的言行随时进行考察，四方诸侯必须四时轮流而来向王述职。诸侯中如有违抗王命者，中央则眚之、伐之、坛之、削之、侵之、正之、残之、杜之、灭之，严惩不贷。为了便于了解各诸侯国的具体情况，真正控制各诸侯国，在《夏官》中设置山师、川师、邍师等专职官员，掌管诸侯国的山林川泽及四方之地名，各诸侯国必须按时向王进贡规定的财物。为此，《周礼》设有“九贡”之制。“九贡”之制见于《天官·大宰》：

> 以九贡致邦国之用：一曰祀贡，二曰嫔贡，三曰器贡，四曰币贡，五曰材贡，六曰货贡，七曰服贡，八曰斿贡，九曰物贡。

祀贡是牺牲包茅之类用于祭祀的贡品，宾贡是币帛之类用于进献宾客的贡品，器贡是银铁石磬丹漆之类的贡品，币贡是玉马皮帛之类的贡品，材贡是木材贡品，货贡是金玉龟贝之类的贡品，服贡是絺纻之类用于缝制祭服的材料，斿贡是珠玑琅玕之类的玩好之物，物贡是各地的土特产。设置“九贡”之制的目的，一方面，便于搜罗、掠夺各邦国的财物；另一方面，也是为了加强中

央对邦国的控制和干涉。

（2）地方组织

《周礼》中的居民组织共有三类，即比伍法、邻里法和卒伍法。

距王城百里的四郊设六乡，六乡实行比伍法，又称比闾法。其组织形式是把全体居民编组，《地官·大司徒》规定：五家为比，五比为闾，四闾为族，五族为党，五党为州，五州为乡。比、闾、族、党、州、乡形成了由下而上层层相套的各级地方组织。每一级组织都设有官吏进行行政管理：比设比长，管五家，由下士出任；闾设闾胥，管二十五家，由中士出任；族设族师，管一百家，由上士出任；党设党正，管五百家，由下大夫出任；州设州长，管二千五百家，由中大夫出任；乡设乡大夫，管一万二千五百家，由卿出任。六乡共七万五千家，设乡老三人，一人管二乡，公出任。

六乡之外的六遂实行邻里法。其组织形式也是把全体居民编组，《地官·遂人》规定："五家为邻，五邻为里，四里为酂，五酂为鄙，五鄙为县，五县为遂。"邻、里、酂、鄙、县、遂自下而上形成了层层相套的各级地方组织。每级组织也都设有官吏进行行政管理：邻设邻长；里设里宰，管二十五家，由下士充任；酂设酂长，管一百家，由中士充任；鄙设鄙师，管五百家，由上士充任；县设县正，管二千五百家，由下大夫充任；遂设遂大夫，管一万二千五百家，由中大夫充任；六遂共七万五千家。六遂的邻里法与六乡的比闾法在组织形式上完全一样，只是名称不同，另外六遂的官吏级别较六乡低一级。

卒伍法是与军队的编组方式结合在一起的行政组织。六乡和六遂每家各出一人当兵，六乡和六遂各有七万五千家，则各出七万五千人。六乡所出七万五千人建立六军，称正六军；六遂所出

七万五千人，也建立六军，称为副六军。其编制据《地官·小司徒》记载为：五人为伍，设伍长；五伍为两，设两司马，管二十五人，由中士出任；四两为卒，设卒长，管一百人，由上士出任；五卒为旅，设旅师，管五百人，由下大夫出任；五旅为师，设师帅，管二千五百人，由中大夫出任；五师为军，设军将，管一万二千五百人。由于军政组织是统一的，在一般情况下，各级行政长官也就是各级军事长官，所以《周礼》中的居民组织具有军政合一性。

由上可见，无论是六乡的比伍法，还是六遂的邻里法，其最小的行政单位只有五家，以此为基础，构成由下而上的层层相制的严密的金字塔式的组织结构，各级组织都设置了相应的官员去管理。如果有人外迁，必须由比长（五家为比）发给迁移证明或旌节予以放行；没有迁移证明，也没有旌节，就会被抓进监狱。这样，天下每一个人、每一户居民的流动变迁，都被严密地管理和控制起来。

为了进一步加强对天下百姓的掌控，《周礼》还设计了联保制。据《地官·族师》云：

> 五家为比，十家为联；五人为伍，十人为联；四闾为族，八闾为联。使之相保相受，刑罚庆赏相及相共，以受邦职，以役国事，以相葬埋。

行政组织和军事组织中都要实行联保制。所谓联保，即每比、每伍之间要互相担保，互相援助；两比、两伍、两族之间也要互相担保，互相援助。担保、援助的内容除了喜庆奖赏共分享、“相葬埋”之外，重点在于共同遵守国家法令，保证完税出役。如果五家中出现犯罪或造谣滋事者，五家都要受罚，所以联保制实

际上是“连坐株连”制。在联保制下，人人相互监督，家家相互监督，每比、每闾、每族等也相互监督，这样就会形成百姓之间自发的层层监督行为，为统治者控制天下百姓提供了有利有力的保证。正因为如此，几千年的封建社会一直都没有放弃联保制，联保制成为历代统治者统治百姓的工具和手段。

（四）《考工记》中的中国古代科技成就

《考工记》中具有丰富的科技内容，反映了先秦时期我国古代科学技术领域的成就。英国科学史家李约瑟博士认为《考工记》是“研究中国古代技术史的最重要的文献”。

《考工记》主要记录了当时官营手工业和家庭手工业的三十个工种。这三十个工种又可分六大类，即“攻木之工七，攻金之工六，攻皮之工五，设色之工五，刮摩之工五，搏埴之工二”。具体如下：

（1）攻木之工即木工，包括轮人、舆人、梓人、庐人、匠人、弓人、车人。负责车、车轮、弓、兵器柄、舟、木质农具、家具、钟磬架等的制造。

（2）攻金之工即铜工，包括筑氏、冶氏、桃氏、凫氏、㮚氏、段氏。负责削刀、兵器锋刃、钟、量器、剑等的制作。

（3）攻皮之工即皮革工，包括函人、鲍人、韗人、韦氏、裘氏。负责甲、鼓等皮制品的制作。

（4）设色之工包括画、缋、钟氏、筐人、㡛氏。负责画、缋、染羽、练丝等的制作。

（5）刮摩之工包括玉人、楖人、雕人、磬氏、矢人。负责圭、璧、琮、璋等玉器的制作。

（6）搏埴之工即陶工，包括陶人、旊人。负责甗、盆、甑、鬲、簋、豆等陶器的制作。

同时，作者对以上工种所制作器物的大小尺寸及制作过程进行了详细的叙述。

比如“轮人”、“舆人”、“车人”等详细记述了车轮、车盖、车箱、车辕等的形制、结构和工艺技术要求，全面介绍了木制马车的设计制造规范，可谓世界上最早的车制大全。在“攻金之工”节，除了概述六种冶金工匠的工作之外，还记载了著名的“金之六齐”，即各种青铜器物的原料的六种配比：

> 金有六齐：六分其金而锡居一，谓之钟鼎之齐。五分其金而锡居一，谓之斧斤之齐。四分其金而锡居一，谓之戈戟之齐。参分其金而锡居一，谓之大刃之齐。五分其金而锡居二，谓之削杀矢之齐。金锡半，谓之鉴燧之齐。

这是世界上最早的关于青铜合金成分比例的系统论述。再如“栗氏”条对“铸金之状”即活铸火候的描述，说明古人已掌握了通过焰色变化掌握冶铸火候的技术：“凡铸金之状，金与锡，黑浊之气竭，黄白次之；黄白之气竭，青白次之；青白之气竭，青气次之，然后可铸也。”而这实是近世光测高温技术的滥觞。从这些工种的制作工艺中，我们可以看到，先秦时期的能工巧匠们对力学、几何学、青铜合金的铜锡配比、设色工艺、纺织技术、工艺美术、测量术等都有了一定的认识，并取得令后人叹为观止的成就。

总之，《考工记》是我们了解先秦时期我国工艺技术以及科技成就的唯一一部较为全面而系统的珍贵文献。正如闻人军评价《考工记》说：“作者用述而不作的儒家伦理，遵循天时、地气、材美、工巧四原则，以及严格的质量管理制度，将三十工有机地组成一个整体，构成了一系列先秦科技文明之窗，部分地展现了

先秦时代科技发展的生动具体的画面。”①

四 历代《周礼》研究概况

如前所述，《周礼》的发现充满了争议，或言出自山岩屋壁，或言为河间献王得于民间所藏，后献于朝廷，因藏入秘府，时人多不知有《周礼》一书。汉成帝时，刘向、刘歆父子奉诏入秘府校理群书，发现了《周礼》，将《周礼》公之于世，引起了学者的注意。当时有杜子春师从刘歆研习《周礼》，并撰有《周官注》。其后，又有大儒郑兴、郑众父子以及贾逵师从杜子春研读《周礼》，三人各自撰有《周官解诂》。

东汉研究《周礼》的著名学者还有卫宏、班固、马融、郑玄等人，其中，以东汉末郑玄的成就最为显著。郑玄“括囊大典，网罗众家”而为《周礼》作注，在融会杜子春、郑兴、郑众、卫宏、贾逵等研究成果的基础上，广搜博稽，训释经文，阐述礼制，纠正衍误，对前人的《周礼》研究做了第一次认真的整理和总结。针对汉末社会动荡不安、封建礼法崩坏、农民起义蜂起云涌的混乱局面，郑玄认为“为政在人，政由礼也”，“重礼所以为国本”，因此在《周礼》的阐释中，他着重强调了“定名分，序尊卑之制，崇敬让之节”的思想，以达到维护封建等级制的目的。自郑玄《周礼注》问世后，他书皆废。郑玄《周礼注》得失兼有，他注《周礼》最大的错误在于“笃信《周礼》为周公所作，从而笃信《周礼》为周制，而以他经如《礼记·王制》等不与《周礼》同者，为殷制或夏制。实际上，这

① 闻人军：《考工记》，巴蜀书社1996年版，第7页。

是党与古文家立场的毫无根据的臆说"[1]。

魏晋时期，经学衰而玄学兴，玄学是用老庄思想改造儒学的产物。在这一时期，声韵学取得了突出的成就，最为先进的反切注音法广为推广，受此影响，音义之学大兴。音义，即为古书注音释义。当时出现了许多《周礼》的音义之作，如晋干宝、刘昌宗、徐邈、李轨、聂熊等都撰有《周礼音》。

众所周知，标榜纯古文经学的王肃所代表的"王学"是西晋时期的显学。王肃攻击郑玄所代表的"郑学"破坏了古文经学的家法，与郑学对立，排斥郑注经传，他依据马融的经说为古文经重作注解，在《周官礼注》十二卷中，对《周礼》作了全面系统的阐释。[2] 西晋朝廷虽以王肃礼学为主，但郑玄礼学仍为学者所言，尤其在进入东晋后，郑玄礼学完全占据了主导地位。

南北朝时期，经学有南学、北学之分，然礼学则同遵郑玄。这一时期，南朝雷次宗、崔灵恩、戚衮，北朝沈重、熊安生等，在《周礼》研究方面有较高成就。沈重撰有《周官礼义疏》、熊安生撰有《周官义疏》。

隋唐两朝结束了中国长期分裂的局面，相继建立了封建集权的统一的多民族国家，封建经济和文化出现了空前的繁荣和发展。为巩固和加强封建集权和国家的统一，朝廷在思想学术上也进行了统一，将南北经学归于一统，从文字和义疏方面为五经确立了标准本，颁行天下，成为开科取士的标准教材。

《周礼》的研究在这一时期虽然显得较为冷清，但却出现了贾公彦这样的礼学大师，他的《周礼疏》是继郑玄《周礼注》之后，又一部具有很高学术价值的研究《周礼》的著作。他以

---

① 杨天宇：《论郑玄〈三礼注〉》，载《文史》第二十一辑。

② 此书已亡佚。

晋陈邵《周官礼异同评》、北周沈重《周官礼义疏》为基础，集魏晋六朝之说阐释郑玄注，旁征博引，增益阐发，对汉以来的《周礼》研究成果做了一次总结性的整理。朱熹称“五经疏中，《周礼疏》最好”。[①] 然而，其考证仅局限于九经诸纬，而且由于文字、音韵、训诂学术水平有限，因此对于郑玄音读、训诂、校勘体例的发挥较为疏略。由于贾公彦的《周礼疏》推本郑《注》，使郑学益有独尊之势。

宋代经学家反对已经僵化的汉学，他们对汉以来的经文训诂义疏都以怀疑的目光加以审视，一扫汉唐旧疏，结合时代的需求，重新解释儒家经典。宋人对儒家经典的阐释是训诂简明而更注重义理之学。义理之学是宋代经学的主流，对《周礼》的研究也突出表现在这一方面。

宋代的《周礼》研究呈现出较为繁盛的局面，研究整理《周礼》的著作约有一百多部，其中王安石的《周礼新义》在当时影响较大。王安石作《周礼新义》目的很明确，就是为了现实政治、思想的需要。王安石通过解释《周礼》，附会时事，为其变法服务，表现为以下三个特点：其一，托古议政改制，古为今用；其二，割裂经义为我所用，宣传其变法思想；其三，重义理，轻训诂。当然，王安石的有些解释还是可取的，如释“以八则治都鄙”、“以八统诏王驭万民”、“以九两系邦国之民”等。王安石的《周礼新义》问世后，颁为试士标准，影响了当时一批学者。其后，王昭禹《周礼详解》、王与之《周礼订义》、林之奇《周礼讲义》都祖王安石之说以释《周礼》。

王与之的《周礼订义》是宋代重要集解之作，以宋代诸儒之说为主，附存宋以前旧说，是书共采五十一家之说，其中唐以

① 《朱子语录》。

前仅有六家，其余四十五家为宋人之说。宋人论《周礼》之精华集于是书。宋人论《周礼》之作，大多散佚不存，赖此书可以窥其崖略。叶时的《礼经会元》也值得注意。此书共四卷，以《周礼》立论，在驳汉儒之失、发挥经义上大旨不失醇正，但其主张恢复封建、井田、肉刑诸论，则显得迂阔，乖违事理。

以图解的形式注释《周礼》，是宋代《周礼》研究的特点之一。主要有王洙的《周礼礼器图》、陈祥道的《周礼纂图》、聂崇义的《三礼图集注》等。此外，还出现了对《周礼》进行专题研究的著作，主要有：周必大的《周礼庖人讲义》、夏休的《周礼井田谱》等，林亦之的《考工记解》、曹叔远的《周礼地官讲义》、魏了翁的《周礼井田图说》等等。

元明时期，虽然对《周礼》的研究也并未停止，研究整理的著作约有一百多部，但株守宋儒之说，故多无所发明。

清代文人迫于政治高压政策，回避思想政治，埋头没有风险的学术研究，皓首穷经，故而在经学研究方面取得了突出成就。这一时期经学研究的特点是：反对宋学，继承、恢复汉学，以训诂考据见长，规避思想义理。

《周礼》研究在清代最为昌盛，名家辈出，著作宏富，约有二百五十余部。从清初到清末，疏解整理《周礼》的主要著作有：方苞的《周官集注》，惠士奇的《礼说》，江永的《周礼疑义举要》，任启运的《田赋考》，沈彤的《周官禄田考》，庄存与的《周官记》与《周官说》，王鸣盛的《周礼军赋说》，戴震的《考工记图注》，段玉裁的《周礼汉读考》，程瑶田的《沟洫疆理小记》与《考工创物小记》，钱坫的《车制考》，阮元的《考工记车制图解》以及《附释音周礼注疏》（附校勘记），王聘珍的《周礼学》，宋世荦的《周礼故书疏证》，孙诒让的《周礼正义》，刘师培的《周礼古注集疏》等。

其中，段玉裁的《周礼汉读考》是其治经学、小学集大成之作，此书以郑玄《周礼注》为底本，由声音通训诂而明证汉读，以有力证据证明汉人作注的读音体例有三：一曰读如、读若；二曰读为、读曰；三曰当为。前二者既正字音，又明通假；第三者“当为”则专定“字之误、声之误而改其字也”。段氏认为以此法读汉人注《礼》之作，才能明晓其义。此书是初学《周礼》的重要典籍。

阮元的《附释音周礼注疏》及其后附的《校勘记》，是阮元搜校各本及陆德明《音义》而成，最后由阮元统稿，是清人校勘《周礼》的最佳版本。

孙诒让的《周礼正义》是清代《周礼》学的集大成之作。全书凡86卷，约230万言，成书于清末。中华书局1987年出版点校本，计十四册。此书有三大特点：其一，征引宏富，广搜博辑，群经诸子及唐宋以来各家之说，尤其是清代研究《周礼》的重要成果几乎甄录无遗。所引典籍及各家之说都一一标明篇目，以备复查。其二，博采众长，廓清是非。实事求是地对待前人注疏，正确者详加援引、引申，错误者有理有据加以纠正，既正确地吸收了以往注疏的正确成果，又澄清了其中的误说。其三，持论宏通，无门户之见。如对郑玄与王肃之说，虽然推崇郑注，但又客观地指出，郑注亦有其短，王注不可尽废。“然如郊社禘祫，则郑是而王非；庙制昏期，则王长而郑短。……无所党伐，以示折衷”。[1] 其四，释经简，释注详。孙氏认为，注明即经明，故疏释经文，则简明扼要；疏释郑注，则详赡缜密。该书代表清人经学新疏中的最高成就，是研究《周礼》学的必备参考书。

---

① 孙诒让：《周礼正义》第1册，中华书局1987年版，第3页。

20 世纪较为重要的《周礼》研究著作有：郭沫若的《周官质疑》，载《金文丛考》（修订本，人民出版社 1954 年版）。顾颉刚《周公制礼的传说和〈周官〉一书的出现》，载《文史》第 6 辑（1979 年）。林尹《周礼今注今译》（书目文献出版社 1985 年版）。钱玄《三礼名物通释》（江苏古籍出版社 1987 年版），钱玄《三礼通论》（南京师范大学出版社 1996 年版），钱玄、钱兴奇《三礼辞典》（江苏古籍出版社 1998 年版）。重要的《周礼》索引有：哈佛燕京学社引得编纂处《周礼引得附注疏引书引得》（上海古籍出版社 1986 年重印版），野间文史《周礼索引》（中国书店 1989 年版）。

白玉林　周淑萍

参考书目

《周官注》　（汉）杜子春撰　（清）马国翰辑　《玉函山房辑佚书》本

《周礼注》12 卷　（汉）郑玄撰　（唐）陆德明释文　清乾隆五十二年（1787）福礼堂刻本　清陈奂校并跋　今藏国家图书馆

《周官礼义疏》1 卷　（北周）沈重撰　（清）马国翰辑　《玉函山房辑佚书》本

《周礼注疏》42 卷　（汉）郑玄注　（唐）贾公彦疏　（唐）陆德明释文（明）李元阳刻《十三经注疏》本　清沈彤校并录清何焯校　今藏上海图书馆

《礼经会元》4 卷　（宋）叶时撰　元刊本　今藏杭州大学图书馆

《周礼订义》80 卷　（宋）王与之撰　南宋刻本　今藏国家图书馆

《礼说》14 卷　（清）惠士奇撰　《四库全书》本

《周礼疑义举要》7 卷　（清）江永撰　清乾隆刻本　今藏国家图书馆

《周官记》5 卷《周官说》2 卷《补》3 卷　（清）庄存与撰　《皇清经

解续编》本

《周礼汉读考》6卷 （清）段玉裁撰 《皇清经解》本

《附释音周礼注疏》42卷附《校勘记》42卷 （汉）郑玄注 （唐）陆德明音义 （唐）贾公彦疏 《校勘记》 （清）阮元撰 《皇清经解》本

《周礼正义》86卷 （清）孙诒让撰 王文锦、陈玉霞点校 中华书局1987年版

《周礼古注集疏》13卷 （清）刘师培撰 《刘申叔先生遗书》本

《周礼今注今译》 林尹撰 台湾商务印书馆1972年版

《考工记导读》 闻人军撰 成都巴蜀书社1988年7月版

《周礼主体思想与成书年代研究》 彭林撰 中国社会科学出版社1991年版

《周公及其时代》 〔日〕林泰辅撰 东京大仓书店1915年9月版

《仪礼》导读

一　礼与《仪礼》

《仪礼》是记录我国上古时代礼仪的一部重要典籍，与《周礼》、《礼记》一起合称“三礼”。《仪礼》中蕴含丰富的文化宝藏，为我们今天了解中国上古社会的民俗民风、政治经济、宗教文化、伦理道德、语言状况等保存了珍贵的历史资料，具有重要的文化价值。

在中国文化发展的历史进程中，之所以会产生《仪礼》这样一部迥然特异的儒家经典，一个重要原因在于中华民族是一个重视礼乐文化的民族。众所周知，中国自来称为“礼仪之邦”，在上古时代，礼仪活动是人们生活中的重要内容之一。截至春秋战国之时，已积累了各种各样名目繁多的礼典。举行礼典，要求仪式不能有丝毫差池，因而贵族们非常注重礼仪的演习，习礼成为贵族教育的重要部分。《礼记·王制》云：“乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士，春秋教以《礼》、《乐》，冬夏教以《诗》、《书》。”礼是贵族子弟在官学里学习的主要课程。春秋时期，王室衰微，文化下移，孔子创办了私学，使许多贫寒子弟也有了接受教育、学习文化的机会，演习礼典仪式也是孔子教授学生的重要课程。名目繁多的礼典仪式，

严格的礼典实践，为《仪礼》成书提供了天然的得天独厚的文化条件，但这只是一个必要条件。

礼在上古时代人们的生活中所占据的越来越重要的地位，所扮演的愈益重要的角色，则是《仪礼》成书的必然条件。

在此，我们有必要就礼的起源及其发展过程进行简单的回顾。关于礼的起源，有多种说法，其中主要有以下几种意见：其一，礼起源于宗教祭祀，王国维、郭沫若、何炳棣等持此说；其二，礼源于俗，李安宅、杨宽等持此说；其三，礼起源于原始社会的礼物交换，杨向奎等持此说；其四，礼的起源是多元的，陈戍国、陈来等持此说。其五，礼起源于饮食。[1] 这些说法各有其理，虽然争议较大，但有一点认识是大家公认的，那就是在中国民族的发轫期，便有了礼的萌芽，礼的产生与人们的生活息息相关。

就目前从文献学、文字学、考古学方面获得的相关证据而言，我们认为，礼的产生和发展与宗教祭祀有着深刻而直接的关系。《礼记·礼运》说："夫礼之初，始诸饮食，其燔黍、捭豚，汙尊而抔饮，蒉桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。"《说文·示部》："礼，履也。所以事神致福也，从示从豊。"也就是说，礼是一种实践活动，具体而言，礼是敬祀神灵从而获得神灵福佑的祭神活动。《说文》对"示"与"豊"的解释是："示，神事也"；"豊，行礼之器，从豆象形。"王国维依据殷墟卜辞，进一步证明和阐发了《说文》的说法："案殷墟卜辞有豐字……古丰、珏同字……㠭旋又一字……此诸字皆象二玉在器之形。古者行礼以玉。故《说文》曰：'豊，行礼之器。'其说古矣……盛

① 刘丰：《20世纪先秦、秦汉礼学研究综述》，张岂之主编：《中国思想史论集》，广西师大出版社2000年版，第70—80页。

玉以奉事神人之器谓之𧯛，𧯛若豐。推之而奉神人之酒醴，亦谓之醴。又推之而奉神人之事，通谓之礼。"[①] 王氏认为，从甲骨卜辞"豐"来看，"𧯛"就是祭祀神灵时盛放玉的器具，由此引发、衍申，把敬奉神灵的具体活动释为"礼"。近年的一些考古发掘，证明了王氏的说法。如，浙江余杭反山良渚文化墓地就发现了大量的玉制随葬器，据专家初步考证，其中有相当一部分是用于祭祀的重要礼器。由此可见，宗教祭祀在原始先民的生活中占有十分重要的地位。

原始先民祭祀神灵，其最终目的是希望通过宗教禁忌来防范危害族人的行为，维系和保障人类的生存繁衍。在生产力水平十分低下的原始时代，人类在自然面前往往显得无能为力。由于人们认识水平低下，因而对自然界和人类自身的认识非常幼稚，认为自然界处处存在神灵，天地日月星辰、四季更替、寒往暑来、风雨雷电等都由神灵主宰，进而对自然界产生敬畏心理，并产生了自然崇拜、鬼神崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜等等。祭祀仪式就是原始先民对天地自然界等诸多神灵的崇拜的具体而形象的表达。原始先民希望通过祭神仪式上人们虔诚敬畏的心情和仪态，隆重庄严的乐舞礼仪，丰盛琳琅的祭品、祭器，表达对神灵的感恩，感动神灵，获得神灵的首肯，实现人与神灵的沟通，从而更进一步得到神灵的护佑。因而祭神仪式是原始先民祈求神灵的保护和宽恕、禳灾祈福，维护族群生存繁衍、发展的基本方法。

与此同时，与祭祀仪式还伴生了冠、昏、丧、射等礼仪习俗。祭祀之礼主要是实现人与神的沟通和调谐。冠、昏、丧、乡、射则是维系调谐人与人之间交往活动的特定习俗，体现了初民的共同意愿和共同文化心理，是初民生活方式及其文化的独特

---

① 王国维：《观堂集林》卷六、《释礼》，中华书局1959年版，第290页。

体现，是原发性的自然形态的东西。

然而随着社会的发展，当人类的脚步跨进文明的门槛，特别是国家产生以后，带有浓厚宗教色彩以及体现初民共同心愿的礼俗开始了分化，一部分沉淀留存于普通民众的日常生活中，淡化了宗教色彩，成为一种自然正常合理的生活习惯，另一部分被统治者引进政治领域，经过统治者的加工改造，成为统治者借以表达自己意志和权力的工具和手段，逐渐上升为占统治地位的政治、军事、宗教、文化制度的内容，成为礼制，其中最突出的是强调上下尊卑关系，强化王、天子的地位和权威。原来是全民共尚、全民共享的礼典礼仪被规定为严格的等级，成为贵族阶级的专利，所谓“礼不下庶人”。因而，礼制被当政者作为治国安民的无上法宝。所谓“凡治人之道，莫急于礼”（《礼记·祭统》），礼在政治中起着主导作用。在孔子之前的一些颇有远见卓识的智者和精英人物已明白地指出了这一点。例如：周惠王、襄王时代熟于古史的内史过曾经说：“礼，国之干也。敬，礼之舆也。不敬则礼不行，礼不行则上下昏，何以长世？”（《左传·僖公十一年》）卫文公的正卿宁庄子说：“夫礼，国之纪也；国无纪不可以终。”（《国语·晋语》）晋平公、昭公时代以博识多闻著称的叔向也说：“礼，政之舆也。政，身之守也。怠礼失政，失政不立，是以乱也。”（《左传·襄公二十一年》）礼已发展为上层建筑。礼在政治生活中所扮演的愈益重要角色，为《仪礼》的撰作成书提出了必然要求。

春秋时期，王室衰微，礼崩乐坏，周天子的权威遭到沉重的打击，诸侯之间动辄兵戎相见，社会陷入极度混乱无序的状态。如何恢复社会的安宁有序？在深刻反思之后，许多人作出的结论是：应该立即恢复礼在政治中的主导作用，只要人们严格守礼而行，那么社会就会自然回到秩序井然、上下敦睦、和谐有序的正

常轨道。此时此际，礼成为春秋时期人们解决社会危机的一根救命稻草。这是当时的社会和时代为《仪礼》的撰作者们提出的迫在眉睫的必然要求。

综上所述，《仪礼》的成书既与上古先民丰富的礼仪活动有关，也与礼在后来政治领域中所起的重要作用有关，是社会和时代发展的必然结果。

二 《仪礼》的作者及撰作时代的争议

《仪礼》的作者及撰作时代在学界争议较大。大致有以下五种说法：其一，《仪礼》为周公所作；其二，《仪礼》为孔子编著；其三，《仪礼》为孔子之后的儒者所作；其四，《仪礼》的编作权主要应归属孔子，其后有七十子后学的续编与增益。下面就以上观点进行简要的介绍和分析：

1. 《仪礼》为周公所作

滥觞于西汉时期的今古文两大学派的纷争是为争夺学术正统地位而发生的纷争，是中国经学史上影响很大的学派之争，这场纷争断断续续一直延续到清末。今古文学派对《仪礼》的作者及撰作时代的看法存在严重的分歧和对立。

古文学派坚持认为《仪礼》是周公所作，《仪礼》的成书年代在西周，东汉礼学大师郑玄、六朝崔灵恩，唐陆德明、孔颖达、贾公彦、元代敖继公，清代礼学大师胡培翚、曹元弼等都持此说。古文学派提出这一观点的历史依据是，周公摄政，曾制礼作乐，《仪礼》就是周公所制之礼的一部分，孔颖达说：

> 武王没后，成王幼弱，周公代之摄政，六年，致大平，述文武之德，而制礼也。……《礼记·明堂位》云："周公

> 摄政六年，制礼作乐，颁度量于天下。”但所制之礼，则《周官》、《仪礼》也。[1]

孔颖达根据《礼记·明堂位》中周公“制礼作乐”之说，推断《仪礼》是周公制礼作乐的产物，《仪礼》的作者是周公。

清代礼学家胡培翚总结、研究历史上对《仪礼》的研究和争论，作出了如下结论：

> 《礼记·明堂位》曰，周公摄政六年，制礼作乐。故崔氏灵恩，陆氏德明，孔氏颖达及贾氏皆云《仪礼》周公所作也。韩氏愈云：文王，周公之法制，具在于是。亦以为周公作也。孔子、孟子所云“学礼”，即谓此书。……唯《仪礼》为礼经之稍完者，先儒谓其文质彬彬，乃周公制作之遗。今案，据此诸说，《三礼》以《仪礼》最古，亦唯《仪礼》最醇矣。《仪礼》有经有纪有传；记、传乃孔门七十子之徒之所为，而经非周公莫能作。[2]

胡培翚非常明确地肯定《仪礼》的撰作者就是周公。

2. 《仪礼》为孔子所作

今文学家坚持《仪礼》的编著权应归于孔子，《仪礼》的成书年代在春秋。

这一说法首出汉儒，其中司马迁的说法影响很大。司马迁在《孔子世家》中说：“孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》《书》

---

① 孔颖达：《礼记正义·序》，《十三经注疏》上册，中华书局1980年版，第1224页。

② 胡培翚：《仪礼正义》卷一。

缺，追迹三代之礼，序《书传》，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事，曰：‘夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。足，则吾能征之矣。’观殷夏所损益，曰：‘后虽百世可知也。以一文一质，周监二代，郁郁乎文哉，吾从周。’故《书传》、《礼记》自孔氏。”[①]

司马迁肯定了孔子与《仪礼》有密切的关系，他在《史记·儒林列传》中说得更明白：“夫周室衰而《关雎》作，幽厉微而礼乐坏，诸侯恣行，政由强国。故孔子闵王路废而邪道兴，于是论次《诗》、《书》，修起《礼》、《乐》。”很显然，司马迁认为《仪礼》是经过孔子的编修加工而成。

今文学家继承发展了司马迁的观点，同时在他们内部又分为两种不同意见：

其一，以邵懿辰、皮锡瑞为代表，认为孔子是在周公制礼的遗存基础上，编订了《仪礼》。邵懿辰在《礼经通论》中说：

> 经礼三百，曲礼三千，《仪礼》所谓经礼也。周公所制本有三百之多。至孔子时，即礼文废缺，必不止此十七篇，亦必不止如《汉志》所云五十六篇而已也。而孔子所为定礼乐者，独取此十七篇为教，配六艺而垂万世，则正以冠、昏、丧、祭、射、乡、朝、聘八者为天下之达礼也。[②]

邵氏认为后人所见到的《仪礼》十七篇是孔子在周公所制之礼的众多遗礼中加以选择而编定了《仪礼》，并不是周公所制之礼的全部。皮锡瑞赞同邵懿辰的看法，他说：“论《礼》十七篇为

---

① 此《礼记》即指《仪礼》。
② 邵懿辰：《礼经通论》，《皇清经解续编》卷一二七七。

孔子所订，邵懿辰之说最通。”① 他进一步补充了邵氏的观点：

> 《仪礼》十七篇，虽周公之遗，然当时或不止此数而孔子删定，或并不及此数而孔子补增，皆未可知，观“孺悲学士丧礼于孔子，士丧礼于是乎书”，则十七篇亦自孔子始定。犹之删《诗》为三百，删《书》为百篇，皆经孔子手定而后列于经也。②

皮氏认为，毫无疑问，《仪礼》十七篇是孔子亲手所定。另一部分是孔子根据时代的发展、礼仪的变化增补的一些新出现的礼仪。邵、皮二人都认为《仪礼》为孔子所撰，但并未否认《仪礼》与周公的密切关系。

其二，今文学家的另一种意见是《仪礼》系孔子所著，但《仪礼》与周公无关。廖平、康有为是持这种看法的代表人物。康有为在《孔子改制考》卷十《六经皆孔子改制所作考》中说：

> 然以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》为先王周公旧

康有为的看法可归结如下二点：首先，他认为在汉以前没有周公撰作《仪礼》的文献记载，也从未有人提及周公撰作《仪礼》，把《仪礼》等其他六经归诸于先王、周公所作，实际是刘歆造伪之说，其目的是以周公压制孔子，否定孔子的先圣地位，从而为刘歆等人争取学术正统地位服务。其次，从“经”的概念来看，汉以前人们的普遍看法是：只有孔子所作的才称为“经”，既然《仪礼》居于经典之列，显然它的作者非“孔子莫属”。廖平、康有为等人把《仪礼》的著作权完全归之于孔子，将周公从《仪礼》的撰作行列中驱逐出去，这与他们的经学立场有很大关系。

3.《仪礼》出于孔子之后儒者之手

滥觞于唐末，畅引于宋，延续至清末的疑古疑经学风，曾在中国学术界产生很大的影响。由此在经学领域出现了不同于今文学派以及古文学派的另一个重要学派。他们对于《仪礼》的作者及撰作时代的看法不同于今古文学派，他们的基本意见是：《仪礼》既非周公所定，也非孔子所撰，而是出于孔子之后的儒者之手。

疑古学者的分歧在于《仪礼》的撰作者是孔子之后的战国儒者还是汉儒。南宋学者郑樵认为《仪礼》一书似为汉儒所作，但他只是持怀疑的态度。清顾栋高则明确肯定《仪礼》就是成于汉儒之手。他说：“非特《周礼》为汉儒傅会，即《仪礼》亦未敢信为周公之本文也。……《家语》言孺悲曾学士丧礼于孔子，而其详不可得闻。夫书为孔孟所未尝道，《诗》、《书》三传所未经见，而忽然出于汉武帝之世，其汉之儒者掇拾缀辑无疑。”[①] 顾栋高在此提出的理由有三点：其一，孔孟书中不曾提

① 顾栋高：《春秋大事表》卷四十七，《左氏引经不及〈周官〉、〈仪礼〉论》，中华书局 1993 年版。

到《仪礼》；其二，《左传》广引经文，却未征引《仪礼》一字；其三，《仪礼》是汉武帝之时忽然冒出来的。从以上三点，他推断是汉儒整理抄录遗留下来的上古礼仪而编成了《仪礼》。

更多的疑古学者主张《仪礼》成书于战国时代，如清代的经学家毛奇龄、姚际恒、崔述、袁枚等皆持此说。而现代疑古派的主将钱玄同承袭毛、姚等人的观点，进一步明确提出撰作者当为战国时荀子一派的学者，他说："其书盖晚周为荀子之学者所作，其为晚周之书。"[①] 遵崇钱说的洪业在《仪礼引得·序》中为钱玄同的这一说法进行了辩护和圆融："荀子所述之礼仪，亦颇与今之《仪礼》有歧异，则高堂生之传本，编纂于荀子之后也。"认为荀子所讲的礼仪之所以与后人所见到的《仪礼》有许多不相吻合的地方，这是因为后人所见到的《仪礼》是汉高堂生的传本，而高堂生的《仪礼》传本编纂于荀子之后。钱、洪二人也没有为他们的说法提出非常有力的证据。

4. 孔子的弟子及其后学陆续撰作

当代礼学大家沈文倬充分吸取近代考古学者的研究成果，结合文献记载，加以分析综合后，提出《仪礼》是孔子的弟子及其后学陆续撰作而成，其成书年代在春秋战国之间。此说被当代许多学者接受。他强调指出，之所以可以肯定孔子时没有《仪礼》一书，是基于这样的事实：在春秋以前，礼物与礼仪相结合的各种礼典已在各级贵族中普遍实行，孔子就曾担任赞礼的摈相一类的职务，亲自参加过礼典实践，同弟子的谈话多次涉及到礼的理论及礼的实践，然而在孔子的言论中却没有直接援引《仪礼》原文，这就有力地证明礼书还不存在，各种门类的礼典

---

① 钱玄同：《重论今古文学问题——重印〈新学伪经考〉序》，见方国瑜标点本康有为《新学伪经考》，古籍出版社1956年版，第406页。

还没有被记录成文。而在孔子之后的《墨子》、《孟子》、《荀子》都在援引《仪礼》之文，说明《仪礼》一书至迟在墨子、孟子、荀子之前已经成书，并开始在社会上流传，墨子、孟子、荀子是战国时期的人，说明《仪礼》在战国早期即已成书。

我们认为，沈文倬之说是可信的。需要指出的是，虽然《仪礼》一书并非成于周公或孔子之手，但是不能抹杀二人的功劳。首先，周公制礼作乐是不容否定的。《仪礼》中有一部分篇章反映了宗周的典章制度、风俗之情。其中一部分典章制度应当是由以周公为首的周代统治者所制定的。因为在宗周时代，"非天子不议礼、不制度、不考文"。周公曾摄政治理天下，在周朝立国之初，作为执掌实际权力的摄政大臣，必定会对前代礼仪风俗加以改造利用，并制定出适应周朝需要的一套礼仪典制，作为推动政治，维护其统治的工具。这套礼仪典制有一部分流传到后世，并被后人损益、规范而收入《仪礼》之中，所以我们不能将周公与《仪礼》的关系剥离开。

其次，孔子对《仪礼》成书贡献尤大。孔子创办私学，他为学生开设的课程有礼、乐、射、御、书、数，礼是其中非常重要的一门课程。孔子毕生重视礼，"克己复礼"是其思想的核心组成部分。从《论语》、《礼记》等先秦文献可以见到孔子论礼、问礼、演习礼以及向弟子传授礼的记载。如前所述，礼典的实践不容丝毫差池，因此孔子传授弟子礼典，必定要有一个比较严格的关于礼典实践的教本。当然孔子不可能自己创制一套礼仪，向学生灌输，而是搜集先世遗存的礼典以及当时贵族阶级正在实行的礼典，加以损益，修订成礼书，传授弟子，如《礼记·杂记下》记载："恤由之丧，哀公使孺悲之孔子学士丧礼，士丧礼于是乎书。"为了恤由的丧事，孺悲曾奉哀公之命向孔子学习士丧礼，士丧礼由此得以著于竹帛，书写成文。由此可以推断，孔子

弟子及其后学，在撰作《仪礼》一书的过程中，孔子关于礼的认识是他们撰作《仪礼》一书的理论指导，而孔子传授弟子礼仪的教本一定也是他们撰作《仪礼》一书的母本或蓝本。

因此，关于《仪礼》一书的作者及撰作时代，我们的结论是：《仪礼》是孔子的弟子及其后学陆续撰作而成，成书于春秋战国之际，《仪礼》涵摄的礼仪既有前世遗存下来的礼典，其中包括周公所制之礼以及民间礼俗的遗存，也有当时正在贵族阶层通行的礼典，所有的礼仪都经过孔子及其弟子的损益和规范。

三　《仪礼》书名的变迁及其结构

1. 书名的变迁

《仪礼》有《礼》、《礼经》、《士礼》、《礼记》、《仪礼》等名称。《礼》是《仪礼》一书的原称，从战国时代的文献记载看，当时的人们都称《仪礼》为《礼》。如《商君书·农战》云："《诗》、《书》、《礼》、《乐》，善修仁廉辩慧。"这里的《礼》即指《仪礼》。

在汉代，《仪礼》一书有《礼经》、《士礼》、《礼记》三种不同称呼。之所以被称为《礼经》，是因为汉武帝独尊儒术，为儒家设立"五经"博士，《仪礼》一书就在"五经"之列，故而被人称为"礼经"。《仪礼》被称为《士礼》，则可能因为书中所言多为士人应遵循的礼仪。《礼记》是《仪礼》在汉代的又一个称呼，如《史记·孔子世家》云："故《书传》、《礼记》自孔氏。"司马迁在这里所指的《礼记》就是《仪礼》，而非今传世本之小戴《礼记》。

大约在魏晋之际，改名为《仪礼》，从此《仪礼》成为通称。之所以改名，是为了与新立的经典《周礼》区别开来。而

将其改称为《仪礼》，其原因有两点："一是由于'十七篇'所言多是'礼节'与'仪式'；二是由于本书'十七篇'中，除了以'礼'名篇（如《士冠礼》、《士昏礼》、《燕礼》、《觐礼》）之外，还有以'仪'名篇者（如《大射仪》），故以'仪'、'礼'连文作为篇名。"①

2.《仪礼》的篇数

今《十三经注疏》本《仪礼》共十七篇，其目次如下：

士冠礼第一	士昏礼第二	士相见礼第三
乡饮酒礼第四	乡射礼第五	燕礼第六
大射仪第七	聘礼第八	公食大夫礼第九
觐礼第十	丧服第十一	士丧礼第十二
既夕第十三	士虞礼第十四	特牲馈食礼第十五
少牢馈食礼第十六	有司彻第十七	

这个次序是刘向在《别录》中为《仪礼》所定的。

在汉代，《仪礼》与《诗经》、《尚书》一样，也有今文与古文之分。汉初所传的《仪礼》是今文《仪礼》，就是现在所传的十七篇。据文献记载，汉武帝时还有河间献王以及鲁恭王从孔壁中发现的古文《仪礼》。鲁恭王从孔壁中得到的古文《仪礼》有五十六篇，其中十七篇与汉初儒生所传习的今文《仪礼》相同，但多出了三十九篇，这三十九篇的真伪在汉代今古文学者中引起了争论，由于郑玄在为《仪礼》作注时，没有为这三十九篇作注，因此逐渐失传，学者们把佚失的这三十九篇古文《仪礼》称为《逸礼》。

---

① 丁鼎：《〈仪礼·丧服〉考论》，社会科学文献出版社2003年版，第57页。

由此引发了后世学者关于《仪礼》一书是否残本的争论。一种观点认为，《仪礼》十七篇是一部完备的著作，并非残本。清人邵懿辰就持此说，他在《礼经通论》里进行了详细的论证。他的根据是《礼记·昏义》。他指出，依据《礼记·昏义》所说，礼之大体“始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和于射、乡”，也即冠、昏、丧、祭、朝聘、射、乡八礼是人们必须遵奉的根本礼仪，而《仪礼》十七篇完全涵盖了这些礼，由此他认为《仪礼》十七篇并非残本。那么如何解释汉代出现的古文《逸礼》，他认为古文《逸礼》如果不是伪作，也很可能是“孔子定十七篇时删弃之余”，“大抵秀眉丛残，无关紧要”。

另一种观点认为，《仪礼》十七篇是残本，而非全本。沈文倬先生坚持这一看法。他的依据是现存十七篇经记文的记载。他指出，《士冠礼·记》“无大夫冠礼而有其昏礼”，“公侯之有冠礼也”，当时有《公冠礼》、《大夫昏礼》，今已佚。《聘礼》“公于宾，壹食再飨”，食即《公食》，今存，《飨礼》今佚。可见有若干篇礼典的书本在秦火中亡佚了，因此，《仪礼》十七篇仅属残本。

以上两种说法都言之有理，但是在没有确凿的实物证据以前，我们持阙疑的态度。

3. 《仪礼》的结构——经、记、传

今本《仪礼》不仅有经文，还有记文和传文。在今本《仪礼》十七篇中，除《士相见礼》、《大射仪》、《士丧礼》、《少牢馈食礼》、《有司彻》五篇之外，其余十二篇每篇末尾在“经”之外，还有“记”文。由于《士丧礼》是《既夕》的上篇，因此《既夕礼》的记文实际上也是《士丧礼》的记文，所以《仪礼》十七篇实际上只有四篇没有记文。

《仪礼》中的记文，是一些解释性、补充性的文句，其作用

主要有以下几点：其一，阐发礼的意义；其二，追述远古仪制；其三，补充说明仪制变化的原因；其四，详述器物的形制、规格和数量；其五，附录礼典仪式中所用之“辞”。

这些“记文”的作者，因史无明文，所以也引起了争议。大多数人认为记文的作者不是经文的作者，记文的撰作年代要晚于经文的撰作年代。宋代朱熹、清人胡培翚、近人曹元弼等都持此说。

然而沈文倬、丁鼎持另一种看法。他们认为《仪礼》的“经”和“记”本来就是经文的组成部分。经文的撰作者也就是记文的撰作者。其依据有两个：一是文献，二是地下实物。他们认为从汉代征引《仪礼》的情况来看，征引者多将“经”与“记”混称。所引的是经文，却称其经“记文”。如，郑玄《笺》引《仪礼·少牢馈食礼》曰：

> 《礼记》：主妇髲鬄。

郭璞《尔雅·释言》注引《有司彻》经文云：

> 《礼记》曰：厞用席。

以上郑玄、郭璞二人所谓《礼记》，其实都是《仪礼》经文，而有的人明明引的是记文，却也称其为经，如《礼记·问丧》所引：

> 《礼》曰：童子不缌，唯当室缌。

《石渠议奏》所引：

《经》云：宗子孤为殇。

以上两处引文都是《仪礼》的记文，然引用者却将其当做经文对待，这种混称经文、记文的现象“说明古人似乎对《仪礼》的‘经’、‘记’是不加区分的”①。

1958年甘肃武威出土了汉简《仪礼》七篇九卷。沈文倬分析了这七篇汉简《仪礼》的编排方式，发现七篇汉简《仪礼》中，《丧服》、《特牲馈食礼》、《燕礼》三篇经文后都有今本记文，但是经文与记文之间都没有标出“记”字加以处分，其编排方式是：《丧服》经文、记文不书于同一简，经文止于前一简之中部，记文另简书写，记文之前标有一大黑圆点“●”。《特牲馈食礼》的编排情况与《丧服》大致相同，只是记文前所标是小黑圆点“•”。《燕礼》的记文也是另简书写，但记文前没有任何标记。而黑圆点并不是区分“经”“记”的专用符号，因为经文的分章符号也是黑圆点，由此沈先生认为：今本用以分别前经后记的“记”字实际上是后人臆加的，由于记文都属解释性、说明性、补充性的文辞，不便插入正文，故而附录在篇末。“因此经和附经之记不应看作前后撰作的两种书，而应作为同时同人撰作一书的两个部分来看待。”②

《仪礼》传文是《仪礼·丧服》所独有。这就是著名的《丧服传》，也称《服传》。《丧服》篇不仅经文部分有传文，记文部分也有传文，以“传曰”的形式标注出来，从而显示出与经文、记文的区别。传文是解释性的文字，内容相当丰富，尤其是关于

---

① 丁鼎：《〈仪礼·丧服〉考论》，社会科学文献出版社2003年版，第105页。
② 沈文倬：《汉简服传考》（下），《文史》第二十五辑。

宗法制度的论述，对我们研究古代的宗法制度有重要价值。传文的作者相传为子夏，但是此说一直以来屡受置疑，因而有学者提出，《丧服》传文，不完全是子夏所作，而是子夏所传，子夏对孔子讲授的《丧服》的内容加以增补损益，再传授给他的弟子，转相传授，著于竹帛，编为《丧服传》一书。这个问题还值得进一步探讨。

4. 《仪礼》的排序

《仪礼》篇次的排序主要有两种：一是刘向所定的篇次，即：士冠礼第一，士昏礼第二，士相见礼第三，乡饮酒礼第四，乡射礼第五，燕礼第六，大射仪第七，聘礼第八，公食大夫礼第九，觐礼第十，丧服第十一，士丧礼第十二，既夕第十三，士虞礼第十四，特牲馈食礼第十五，少牢馈食礼第十六，有司彻第十七。这种排列顺序有其特殊的意义：前十篇是吉的，是关于人的；后七篇是凶的，是关于鬼的，以吉凶人鬼为序。另一种是戴德本《仪礼》的序次：士冠礼第一，士昏礼第二，士相见礼第三，士丧礼第四，既夕第五，士虞礼第六，特牲馈食礼第七，少牢馈食礼第八，有司彻第九，乡饮酒礼第十，乡射礼第十一，燕礼第十二，大射仪第十三，聘礼第十四，公食大夫礼第十五，觐礼第十六，丧服第十七。排序与刘向不同，但大家认为这种排序更为合理，因为据《礼记·昏义》说："夫礼，始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和于射乡，此礼之大体也。"戴德本的排序符合《礼记·昏义》所说。

四 《仪礼》的内容及特点

（一）《仪礼》十七篇解题

《士冠礼》　记述贵族男子二十岁时举行的加冠礼仪式。

在加冠礼上，除加冠外，还要为受冠者起个字（别名）。加冠、起字表示他已经成年，可以享受成年人的权利，承担成年人的责任和义务。这一礼仪源于古代氏族社会的“成丁礼”。

《士昏礼》　记述贵族青年男女在家长的主持下缔传婚姻的一系列礼节仪式。儒家对婚礼非常重视，认为婚礼的意义在于“成男女之别，而立夫妇之义也。男女有别而后夫妇有义，夫妇有义而后父子有亲，父子有亲而后君臣有正。故曰，昏礼者，礼之本也”（《礼记·昏义》）。认为婚姻是社会发展、伦理道德产生和实行的前提，当然也是礼制的基础。按照规定，男子在昏时亲迎新妇，以昏为名，所以称作昏礼。之所以在昏时亲迎新娘，取其阳往阴来之意。

周王、公侯和一般贵族结婚的仪式基本相同，只是身份地位越高，礼物排场越加高贵富丽。婚礼的过程包括纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎六项内容。

《士相见礼》　记述贵族之间初次交往的礼节仪式。包括初次相见时的绍见、礼物、应对、复见等内容。一方携带礼物登门求见，另一方随后回拜。季节不同，地位不同，携带的礼物、回拜的方式、应对的内容和仪态也不同。《士相见礼》所述礼节实际并不限于士相见之礼，还包括士见大夫、大夫相见、庶人士大夫见国君的礼仪，以“士相见”名篇，是因为士见大夫诸仪“皆自士相见推之”。[①]

《乡饮酒礼》　记载古代乡一级的行政组织定期举行的以尊长敬老为中心的宴饮活动。据考证，这一仪式源于氏族公社以尊老养老为目的的会食（聚餐）制度。

《乡射礼》　记载古代以乡为范围的射箭比赛大会的礼节仪式。春秋两季，州长在州学召集州民在州学学习射箭并进行射箭

---

① 张尔岐：《仪礼郑注句读·士相见礼第三》。

比赛。这一仪式源于上古氏族部落为氏族生存、防御侵袭而进行的狩猎活动和作战训练，表现出原始先民的尚武精神。举行乡射礼的重要目的，在于通过这一礼仪活动考察参与者的德行，选举贤能；同时使参与者在习射及射箭比赛的过程中获得道德实践的具体体验。

《燕礼》　“燕”，用同“宴”。“燕礼”即“宴礼”。记述诸侯宴饮的礼节仪式。详细描述了宴饮时的酒具，君臣的席位，登堂入席、斟酒、宾主敬酒等的仪态。场面铺排，礼节繁缛，还配有专用的乐队和艺人伴唱。

《大射仪》　记述诸侯国君主持的贵族参加的射箭比赛大会的具体礼仪。诸侯有朝觐、会盟、祭祀、息燕诸大事时，要与群臣习射。此篇以“仪”名篇而不加“礼”名篇，意在射仪中见礼义、节文。“射”不为争，而为习礼乐，故“大射礼”在“五礼中属于嘉礼”。举行大射仪的目的与乡射礼相同。

《聘礼》　记述国君派遣大臣到其他诸侯国进行礼节性访问的礼节仪式。聘礼实际就是外交礼仪，在“五礼”中属于“宾礼”。

《公食大夫礼》　记述国君招待来小聘的大夫的礼仪。在聘礼的礼仪规定中，作为代表君主前往他国行聘的使者，有所谓“大聘使卿，小聘使大夫”的分别。公食大夫礼的礼仪主于“食饭”，而没有宾主酬酢，食饭也仅限于主宾一人，有别于飨礼和燕礼。“燕礼”主酒，飨礼兼酒和饭。“公食大夫礼”在“五礼”中属于嘉礼。

《觐礼》　记述秋天诸侯觐见天子的礼节仪式。《周礼》曰：“春见曰朝，夏见曰宗，秋见曰觐，冬见曰遇。”

《丧服》　记述死者亲属在丧服、服期等礼仪上的差别。中国传统中的“五服”制度就来源于此。

《士丧礼》和《既夕礼》：《士丧礼》与《既夕礼》本为一篇，因为简册繁重而分为两篇，通常视《既夕礼》为《士丧礼》的下篇。记述士阶层的丧葬礼仪。《士丧礼》具体记述了从死到葬的过程，包括以下环节：为死者招魂、覆盖衣被楔齿缀点；国君派人吊唁，赠衣；死者亲属、僚友吊唁，赠衣；为死者沐浴、着装、饭含、设重，小敛、大敛、朝夕哭；卜筮葬居和葬日等。士丧礼在"五礼"中属于凶礼。由于士丧礼专讲士阶层之丧礼，故以"士"名篇。《既夕礼》讲述下葬前两天既夕哭[1]与下葬那一天的仪节。《既夕礼》取篇首二字为题。

《士虞礼》　记述士埋葬父母后返回家中举行的安魂礼。"虞"，即"安"的意思。与同属丧礼的《士丧礼》、《既夕礼》相比，《士丧礼》与《既夕礼》旨在送形而往，而《士虞礼》则旨在迎神而返。士虞礼在五礼中属凶礼。

《特牲馈食礼》　记述士在家庙中祭祀祖祢的礼仪。特牲，即一豕。馈食，即用食。特牲馈食礼在五礼中属吉礼。

《少牢馈食礼》与《有司彻》：记述卿大夫在家庙祭祀祖祢的礼仪。少牢，即用羊猪祭祀。两者本为一篇，也因简册繁重分而为二。《有司彻》取篇首三字为其篇名。《少牢馈食礼》与《有司彻》在五礼中属吉礼。

（二）主要内容及特点

1. 冠礼

加冠礼就是成人礼。古代重视冠礼，认为昏、丧、祭、乡、射、朝聘诸礼都始于冠礼，所以在汉代，《仪礼》各本次序有异，但都以《士冠礼》为首篇，说明这种礼仪的重要性。

---

[1] 既夕哭：即傍晚的那一次哭。

《礼记·冠义》说："冠者，礼之始也，嘉事之重者也，是故古者重冠。"古代男子在二十岁之前，以不戴帽子作为未成年的标志，到二十岁时要为之举行"冠礼"，确定其成年人的地位和身份，从此，受冠者成为部族和社会的正式成员，可以享受其应有的权利，并承担其应有的责任和义务。

在加冠礼正式进行之前，首先，要通过占筮选定加冠吉日，负责加冠的正宾，即主持人，也要在加冠前三日通过占筮选取出来，同时邀请赞冠者一名。赞冠者，是协助正宾行加冠礼的人。主人必须对选定的正宾和赞冠者再三敦请，以示其诚意。冠礼进行时，受礼者要分别加戴三种不同的冠，分别为：缁布冠，皮弁，爵弁。三种冠都配有相应的礼服，加冠与换穿礼服并非同时进行，而是先加冠，后进房换上与之相应的礼服。

第一次加缁布冠。缁布冠是用黑麻布制成的冠，与缁布冠相配的礼服是玄端服、黑色大带、赤黑色蔽膝。缁布冠礼整体色彩以黑色为主，因为缁布冠、玄端服是贵族从事政治活动的礼帽礼服，所以加戴缁布冠，就表示受冠者从此可以拥有治人权。

第二次加皮弁。皮弁是用白鹿布拼成的瓜皮帽。郑玄注《仪礼·士冠礼》说："皮弁者，以白鹿皮为冠，象上古也。"[①]《白虎通·绋冕》曰："皮弁素积，素积者，积素以为裳也，……战伐田猎，此皆服之。"《公羊传》何休注曰："皮弁，武冠。"由此可见，为受冠者加戴皮弁冠，就表示他从此具有参与戎事的权利和服兵役的义务。

第三次加爵弁。爵弁是用细葛布或丝帛制成的赤中带黑的平顶帽。《白虎通·绋冕》曰："爵弁者，……周人宗庙士之冠也。"爵弁是贵族参加宗庙祭典活动时所戴的礼冠，加戴爵弁，

① 《十三经注疏》上册，中华书局1980年版，第950页。

表示受冠者从此具有了参加宗庙祭祀的资格和权利。

加冠完毕，主人设宴招待正宾和赞冠者，并送给正宾一束锦与两张鹿布表示酬谢，其他众宾陪同宴饮。这一过程也称为“礼宾”。礼宾后，冠者来到东墙闱门外参拜母亲，然后由正宾为之取字，取字之意在于表示对所受父母之名的敬重。取字的方式是伯某父、仲某父、叔某甫、季某甫。“甫”在古代是男子的通称等，用来表示其具有男性成员的权利。

取字之后，受冠者拜见众亲戚及赞冠人，进寝宫拜见姑母姊妹，然后脱下第三次加冠时穿的礼服玄冠，换上玄端服，配饰黑色韨膝，带上礼品拜见国君、乡大夫、乡先生[①]。

如果冠者是孤儿，他的加冠礼就由他的伯父、叔父或堂兄代为操办。

三次加冠礼，各有其象征意义。《士冠礼》说：“三加弥尊，谕其志也。”三次所加之冠，一次比一次贵重，目的是教喻冠者确立远大的志向，以成人的礼仪和道德标准要求自己，慎修德行，使自己真正融入社会，成为社会合格的一员。正如正宾在加冠时所说：“弃尔幼志，顺尔成德，寿考惟祺，介尔景福”，“敬尔威仪，淑慎尔德，眉寿万年，永受胡福。”他们所强调的德就是一个人处于“为人子，为人弟，为人臣，为人少”等不同身份时，必须奉行的孝悌忠信，冠礼的实质意义即在于此。

值得注意的是，冠与后世的帽子在形式和用途上有很大不同，帽子可以把头顶全部罩住，是具有遮挡日光或起装饰作用的日用品，而冠只是一个覆在头顶套在发髻上的冠圈，冠圈上有梁，冠的主要作用是管束头发。

---

① 乡先生：年老退休归乡的卿大夫。

2. 昏礼

昏礼，即婚礼。古人认为娶妻生子是生命延续、香火有继，家族繁衍兴旺的大事，就一个人的生命历程而言，婚姻是一个人进入成年以后首先必须完成的一件大事，昏礼是冠礼的直接延续。昏礼就是通过规定的仪式促成男女合道德、合风俗、合法的结合，并借此向社会公开他们的婚姻关系，取得社会的认同。

昏礼包括纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎六道程序，下面一一述之：

（1）纳采。采，即采择。纳采礼，男家派媒人向女家提亲，女家同意后，男家备礼至女家求婚。求婚的礼物是雁。

（2）问名。男家派媒人持雁为礼到女家询问女子的名字，问名的目的是便于男家在家庙中卜问婚姻的吉凶。

（3）纳吉：男家获得吉兆后，派媒人持雁为礼告知女家。

（4）纳徵：徵即成。纳徵又称纳币。是男家派使者送给女家的聘礼。聘礼有玄纁（红黑帛五匹）、束帛（浅红帛五匹）、俪皮（鹿皮两张），聘礼的厚薄依等级而定。纳徵礼类同于今天的订婚。

（5）请期：男家卜得迎娶吉日，持雁为礼告知女家。为表示对女家的尊重，男家不直接告诉女家迎娶吉日，而先请于女家，然后告之，故称请期。

（6）亲迎：亲迎是昏礼中的重头戏。迎新成员有新婿及随从。

天色黄昏时，新婿持雁为礼前往女家迎娶新妇，新婿身穿爵弁服，饰以黑色边缘的浅绛色裙，随从身着玄端服。迎新的车队有：新婿的车、新妇的车各一辆，随从的车两辆。新婿乘坐的车为墨车，新妇的车也为墨车，但张有车帷。整个迎亲队伍的服饰色彩以黑色为主，饰以绛色点缀。有随从仆役手执灯烛在车前照

明，车队到女家大门外停下。

此时，新妇已妆束完毕，立于房中等待。新妇身穿饰以浅绛衣缘的丝衣，教育妇道的女师身穿黑色丝质礼服，从嫁的娣侄都身着黑色礼服。色彩仍以黑色为主。

新妇的父亲身穿玄端服到大门外迎接新婿进门，新婿献上雁后行礼而出，新妇跟随在后，父母不送，新婿亲自为新妇驾车，请新妇上车，之后由车夫代新婿驾车，新婿则乘上自己的车先到家门外等候。

新妇到达婿家，新婿对新妇一揖，将新妇接进门，设宴共食，宴毕，新婿、新妇脱去礼服，新婿入室亲手为新妇解下缨饰，撤去室内灯烛，婚礼完成。

次日早晨，新妇沐浴梳妆，穿上黑色丝质衣服，在赞的引领下拜见舅姑（公婆），以枣栗献于舅，以干肉献于姑，侍候公婆进食，公婆共同以“一献之礼”款待新妇，至此新妇正式成为家庭的一员。如果是在公婆去世后结婚，婚礼三月之后，新妇择日到公婆庙中拜祭。

儒家重视婚礼，所谓“君子大道，造端于夫妇”，尤其强调妇德。

从以上所述昏礼的礼仪程式中，我们可以看出，古人的婚姻观具有如下特点：其一，同姓不婚，合二姓之好。正如《礼记·郊特牲》所说：“夫昏礼，万世之始也。取于异姓，所以附远厚别也。”《礼记·昏义》说：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也。”《仪礼》反映出当时的婚姻已走出族内婚，而实行外婚制，不同族落之间通过联姻而维持彼此之间长久稳定的关系，而各自部落的繁衍延续又是借助异姓之间的联姻而绵延不绝。其二，男女无媒不交。男女婚姻的完成，必须借助媒妁，只有通过媒人完成的婚姻才是合道德合法的，才能为世

人所承认。其三，男女无币不相见。所谓“币”即指礼物。我们看到，在昏礼的六道程式之中，男方使者至女家都持有礼物。这些礼物只是一种象征意义。《士冠礼》说：“三加弥尊，谕其志也。”而非买卖婚姻的财物。在纳采、问名、纳吉、请期、亲迎五道程式中，男方至女家，都是持雁为礼，之所以以雁为礼，元人陈澔注《礼记集说》引程子曰：“奠雁，取其不再偶。”纳徵的礼物是“玄纁玉帛”。无论是雁还是玄纁，都表示对女方的尊敬，同时也证明自己具有维持妻子生活的能力。其四，重视以“顺从”为核心的妇德。对于已经许嫁的女子，不仅要为她举行表示成年的礼仪，还要接受三个月的婚前教育，教育的内容包括妇德、妇言、妇容、妇功四项。四项内容中，妇德是其核心；妇功是一个已婚妇女履行其责任和义务的基本能力，是为实现妇德而服务的；妇言、妇容则是通过言行的训练，使其一行一言都符合妇德的要求。在临出门前，父母都要再三叮嘱女儿要守妇德，敬慎行事，敬侍公婆，顺从夫命。从中可以清楚地看出古代妇女在家庭中处于从属附庸的地位。

3. 士相见礼

士之间初次相见，冬季携带的礼物是雉，夏季携带的礼物是干雉。见面时客人双手横捧雉，雉头向左，献与主人，主人再三推辞之后接受礼物，随后主人带着客人的礼物回拜，客人再三辞谢后接受礼物。

士拜见大夫时，主人不接受客人的礼物。但是曾经做过大夫家臣的公士来见，主人辞谢一番后，会接受客人的礼物，然后在客人回家时派摈者把礼物归还客人。

下大夫之间初次相见，客人携带的礼物是雁。雁用布逢衣为饰捆紧雁的身子，用绳索拴牢雁的两足，见面时客人双手横捧雁，雁头向左，献与主人。

士大夫之间初次相见，客人携带的见面礼是羊羔。羊羔要以布蓬衣为饰，用绳索拴住羊羔的前足和后足，见面时，客人双手攥着羊羔的前后足，横捧羊羔，羊头向左，献与主人。其他仪节与士与士之间相见的礼节相同。

所有的人第一次叩见国君，手执礼物至堂下时，仪态都要益发恭敬诚恳，并表现出局促不安的样子。庶人拜见国君，进退都要疾步而行。士大夫拜见国君，要将礼物放下，对君两拜，叩头至地，国君回一拜作答。外国客人拜见国君，国君要命摈者将礼物归还。凡是执锦帛皮马禽之类的礼物拜见国君，不能疾行，以示谨慎。如果是执玉叩见国君，要脚步缓慢，小步前行，以示非常小心谨慎。叩见国君的自称有如下几种：士大夫自称“下臣”；致仕的官员，住在国中的自称“市井之臣”，宅居在野的自称“草茅之臣”，庶人自称“刺草之臣”，他国之人则自称“外臣”。

由于拜见的对象不同，谈话内容的侧重点也不一样，与君交谈，着重于君使臣之礼；与卿大夫交谈，着重于臣事君之道；与老者交谈，着重于使弟子之礼；与年幼者交谈，着重于孝亲敬长之节；与普通大众谈话，着重于忠信慈祥之行；与官员谈话，着重于忠诚信实之义。虽然所言的侧重点不同，但都以厚德劝善为宗旨。

士相见礼，通过对交往过程中的绍见、礼物、仪态、应对、复见等仪节的详细描述，彰显出古代社会人际交往的伦理道德规范。

4．丧服

丧服是服丧时穿戴的服饰。古人为悼念死者设置了丧服制度，丧服制度以亲属关系为原则。由于死者与生者在亲属关系上有亲疏远近的不同，所以其丧服的等级和服丧的期限也有不同。

丧服的服饰规制包括衰裳、首服、绖带、鞋饰、杖等五个方面，分为五个等级，即斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五等。丧期，指守丧的期限，分为三年、一年、九月、五月、三月五种。丧服五个等级与丧期的五种期限，并不是一一对应，有时会出现交错的情况。如斩衰的服期只为三年，而齐衰的服期就有齐衰三年、齐衰一年、齐衰三月三种。下面我们从丧服的服饰规制与五服两方面，对《仪礼》中的丧服礼制作一简单介绍：

（1）丧服的服饰规制

①衰裳。“衰”，用同“縗”，本指服丧时缀于胸前的一方四寸宽、六寸长的没有缉边的粗布，可能是用来擦拭眼泪表示哀戚之情的。这种“衰”布均缀于丧服上衣，故又常以“衰”代指丧服上衣，下衣则叫做裳。

丧服的等级通过衰裳用布和做工精粗表现出来。丧服越重，衰裳的质料越粗恶，做工也越粗劣。

②首服。丧服的首服包括冠饰与发饰两类。

根据《仪礼》，男子丧冠的缨与武，即冠带和冠卷，是用一条麻绳或布条圈折而成。丧服的等级不同，丧冠的用布和做工、折缝的位置也有区别。丧服越重，丧冠用布的质料越差，做工也越粗。从折缝的位置而言，大功以上的丧服右缝，小功以下的丧服左缝。

男子丧服的发饰分“括发”与“免”两种。“括发”，即去掉韬发的缅巾，用麻或布带结发。“括发”又作“髻发”，丧服中最重的斩衰服用“括发”。“免”是去掉吉冠，以布自项中交于额上，又绕后系于发髻。“免”的适用范围有二：一是始丧之服，即在齐衰丧的初期以“免”代“冠”；二是朋友在他乡，而其家中陡遇丧事，代朋友为丧主，服袒免之服。

女子无冠，女子丧服在头饰上的表现为“总”、“笄”、

“髽”三者的变异。“总”即束发的布条，平时吉服以缯为“总”，而丧服则以“麻布条”为“总”。“笄”的作用在于固定发结，吉笄用象玉等材料制成，笄长一尺二寸，而丧笄则用筱竹、榛木等材料制成，笄长一尺。由于筱竹可为箭，故又称筱竹制成的丧笄为箭笄，而榛木制成的丧笄称为栉笄或榛笄。箭笄用于最重的丧服——斩衰之服，栉笄用于第二等丧服——齐衰之服。“髽”指服丧时妇人除去吉笄与纚，用麻或布束发作结。

③绖带。指丧服所系之带，绖一般以麻制成，在首为首绖，在腰为腰绖。

首绖，即头带，是系于头部的麻带。丧服等级不同，首绖的材料和缀束形式也有不同。各级丧服的首绖的粗细规格以五分之四为等杀，即下级丧服的首绖比上一级丧服的首绖递减五分之一，也即下一级丧服的首绖是上一级丧服的首绖为五分之四。

腰绖，即腰带。各级丧服腰绖用料与同级丧服的首绖相同。各级丧服腰绖粗细规格相当于同级丧服首绖的五分之四。由于五等丧服的首绖的粗细规格以五分之四为等杀，同理，五等丧服的腰绖也是以五分之四为等杀，即下一级丧服之腰绖的粗细各为上一级丧服的五分之四。古人常服束腰之带有革带和大带两种：革带是用革制成的，用于佩韠韨；大带则是用丝制成的。丧服期间大带被上面所说的麻制腰绖所取代，革带则由绞带或布带所取代。绞带，服斩衰服时系在腰间的绳子，以苴麻绞成，所以叫做绞带。服齐衰服以下的丧服时，系在腰间的绳子则以布制成，故又称布带。

④鞋饰。古人的鞋有单底复底之分，复底的鞋谓之舄，单底的鞋谓之屦，屦劣于舄。服丧期间只穿单底的屦。常服之屦因为穿着的季节不同，而屦的材质相应有别，夏季屦是用葛制成，冬

季之屦用皮制成。丧服中穿着的屦是用草、麻等材料编制而成，有菅屦、绳屦、疏屦、麻屦的区别。菅屦，是用茅草编制的鞋子。绳屦，是用麻绳编制的鞋子。疏屦，是用藨、蒯草编制的。麻屦，是用麻编成的。斩衰丧穿菅屦，齐衰丧穿疏屦，齐衰不杖期着麻屦，齐衰三月与大功之服着绳屦。小功以下丧服着常服所穿的屦，但是去掉鞋头鼻状形的装饰物“絇”。

⑤杖：杖即后世所称的“丧棒”、“孝杖”，是丧服服饰规制的一个重要组成部分，也是丧服等级的重要标志。只有斩衰服、齐衰三年服及齐衰杖期之服用“杖”，其他丧服不用“杖”。斩衰服用苴杖，齐衰三年与齐衰杖期之服用削杖。苴杖，实即竹杖，因竹粗恶如苴，故谓之苴杖。削杖，即桐木杖，因为削去了桐木的枝叶和皮，故谓之削杖。杖的长度与使用者胸部当心齐，杖的粗细与服丧者的腰绖相等，柱杖时根部朝下。用杖的意义，《丧服传》解释说：“杖者何？爵也。无爵而杖者，何也？担主也。非主而杖者何？辅病也。”可见用杖有两方面的意义，一是用以表示用杖者的身份地位，有爵位的人和充当丧事主人的嫡子可以用杖；二是用以“辅病”，即用以扶持服丧者因悲痛哀伤而衰弱、疲惫的身躯。主要指那些既无爵位，又非丧事主人的嫡子之外的庶子们而言。

（2）五服

①斩衰。五服中最重的一种。斩，指丧服的衣边不加缝裹，裸露断处以示衣服未加修饰，借以表达极度悲痛之情。斩衰，就是用最粗的生麻布制成的不缝衣边的丧服。诸侯为天子，臣为君，子为父，父为嫡长子，妻妾为夫，未嫁女为父，离婚回家之女为父等都服斩衰，服期为三年，但这指的是首尾三年，实际上为两周年，即二十五个月。这一习俗在中国社会产生广泛的影响。至今有些地方仍保留着服丧三年的习俗。

②齐衰。五服中的第二等丧服。齐衰服用熟麻布制成，缝边整齐。齐衰根据不同的居丧期限可分为四等：其一，齐衰三年，是父已去世，而子为生母、继母，母为长子的丧服；其二，齐衰杖期，杖，即孝杖。孝杖为桐木，着草鞋，丧期一年。是父健在而子为母，夫为妻的丧服。其三，齐衰不杖期，不用孝杖，穿麻鞋，丧期一年，是男子为祖父母、伯父母、叔父母、兄弟、众子[①]、兄弟的儿子（嫡孙）、大夫的嫡子为妻子，为与自己共同生活过的继父，为国君的父亲、母亲，已嫁的女子为父母，媳妇为舅姑[②]等所服的丧服。其四，齐衰三月。为曾祖父母、未曾共同生活的继父，同宗族的男子为宗子、宗子的母亲等所服的丧服。

③大功。五服中的第三等。丧服用熟麻布制成，做功比齐衰较为精细。功，指对布料的加工处理。大功，即用功粗大。丧期为九个月。大功服又分为成人大功服与殇大功服两种。

所谓殇大功服，即指为未成年而死者所制的丧服。殇，指未成年而死。根据殇者年龄大小分为长殇、中殇、下殇三等。为十五岁至十六岁而死者服长殇，丧期九月，头带有系带；为十五岁至十二岁的死者服中殇，丧期为七月，头带无系带；为十一岁至八岁的死者服下殇，丧期五月。不满八岁以下为无服之殇，用一日哭泣代替一月之殇，无丧服。

成人大功服，男子为出嫁的姑母、姐妹、女儿，父为堂兄弟和未嫁的堂姊妹，女子为丈夫的祖父母、伯叔父母、为自己的兄弟等服成人大功服。

④小功。五服中的第四等。丧服用熟麻布制成。小功，指丧服的布料和制作较大功更为精细。丧期为五个月。男子为叔伯祖

---

① 众子：父母为长子以外诸子。
② 舅姑：公婆。

父母、堂叔伯父母、同曾祖但不同祖父的兄弟、堂姊妹、外祖父母，嫡子为庶母，女子为丈夫的姑姐妹、兄弟媳妇、公婆为庶妇等服小功。

⑤缌麻。五服中最轻的一等。缌，细麻布。丧期为三个月。男子为族曾祖父母、族祖父母、族父母、族兄弟、外孙、外甥、婿、岳父母、舅父服缌麻。

从《仪礼·丧服》中可以看出，五服制度既是宗法制度的产物，反过来，又起到了维护封建宗法制度的作用。五服制度以血缘和婚姻为纽带，编织了一张组织严密的亲属网络，这个网络有以下特点：

首先，亲亲。在这个网络中，有父系和母系、直系和旁系、族亲和外宗等系列的亲属；有高寿的老人，也有未至成年的少年；有男性成员，也有女性家属，只要有血缘和姻亲关系，无论是谁，一旦离世，这个网络中的亲属都会为之服以相应的丧服，表达对死者的哀思，所以在这个严密的网络上覆盖着一层温情脉脉的面纱。这是封建宗法制度"亲亲"原则的一个方面。

这个亲属网络更为注重和强调的是"亲亲"原则的另一方面，即亲属关系的亲疏远近。由于亲属关系存在亲疏远近的不同，决定了丧服有等级的差异，宗亲重于外亲，直系重于旁系，父系重于母系。即使是同宗关系，也因血缘关系的远近而其丧服服制有轻重的不同，如在周代宗法组织中，凡五世之内的亲属关系都属同宗关系，由己上推，有父、祖、曾祖、高祖等四世；由己下推，有子、孙、曾孙、玄孙等四世；由己旁推，有昆弟、从堂弟、从祖昆弟[1]、族昆弟[2]，亦为四世。无论上推，下推，还

---

① 从祖昆弟：伯叔祖之子。

② 族昆弟：伯叔曾祖之子。

是旁推，四世之内都属同宗亲属。这些同宗亲属都是有服之亲，其血缘关系越近，丧服的等级越重，服期也越长，反之，则越轻越短。如为父服最重的斩衰，为祖父母服低于斩衰的齐衰一年丧，为曾祖父母服齐衰三月，依次降低丧服的规格。而亲疏关系以五世为界，五世之内为亲，五世之外就不属同宗之亲，只是同姓的关系，所以不为之服丧。这就是宗法理论上所说的“五世而迁”。

其次，尊尊。丧服制度的另一个重要原则就是“尊尊”。“尊祖敬宗”是“尊尊”的核心内容之一。加强和巩固父权是周代宗法制度的根本目的，因此，在丧服制度上就表现为尊父、尊夫、尊嫡、尊君。所谓尊父，就是在丧服制度上，父重于母，父系重于母系；子女为父亲服最重的斩衰，而为母亲仅服次等的齐衰三年丧，如果母亲死时，父亲还健在的话，则只为母亲服齐衰一年丧，显示出对父权绝对的尊崇。所谓尊夫，即尊崇夫权，这是尊崇父权的延伸，夫妻之间，夫丧，妻子为之服斩衰三年；而妻丧，丈夫只为妻子服齐衰杖期之服。所谓尊嫡，就是对嫡长子的尊崇。嫡长子是继承大宗或小宗的宗主，地位比庶子优越尊崇，爵位和财产由嫡长子继承。嫡长子已亡，则由嫡长孙继承，非嫡子的其他诸子是不能继承的。在丧服制度上，规定由嫡长子承担主持丧祭的重任，如果嫡长子先于父而亡，则由嫡长子的嫡长子即嫡长孙继任，这叫做“承重孙”，庶子无权继任；如果嫡长子、嫡长孙均先父祖而亡，丧祭就由“承重曾孙”主持。

所谓“尊君”，就是对周天子以及诸侯国君的尊崇，在丧服制度中，“尊尊”原则不仅体现在宗亲范围的服制之中，而且扩展运用于政治关系的服制之中。诸侯为天子，公卿大夫、士为国君要像子为父一样服最重的丧服——斩衰服。如果国君亡时大夫出游在外，则由他的妻子、嫡长子代为服丧，只是服丧的等级有

所降低，服齐衰三月丧，体现了事君如事父的政治伦理观念，这是家族伦理在社会政治伦理的延伸。反映了中国古代文明演进过程中，政治上的家国不分，君权和父权混同的历史事实。天子、君主是最高的大家长，而每一宗族的家长，又是其家族内的君主，由此，演化出了后来的血缘关系与政治关系、父权与君权相依相随的交织结合的“家天下”的政治局面，丧服制度则是维护这种政治局面的工具。

其三，男女有别，男尊女卑。五服制度还强调了妇女的从属地位。前面谈到的“尊父”、“尊夫”已非常明显地表现出这一点，即使在同辈之间，男子为兄弟服齐衰不杖期一年丧，而为姊妹则服大功九月丧。女子还因有已嫁和未嫁的区别而有服丧等级的差异，未嫁时还属于本宗族的成员，为生身父母服斩衰三年丧，嫁至夫家要尊夫，所以为夫服斩衰三年丧，为生身父母则降为齐衰服。男子为岳父母只服最轻的缌麻，而女子为公婆却服高于缌麻两级的齐衰服。由此，不难看出，女子在当时所处的从属地位。

《丧礼》中的五服制度，经过统治者的强化和大力推行，从魏晋到清末，在中国社会产生了广泛的影响。

五　历代《仪礼》研究概况

根据文献考察，《仪礼》成书后，曾作为礼典在各诸侯国流行过一段时间，后经秦焚书之劫，“遂以散亡”。汉初，惠帝废除“挟书律”，从民间到官方陆续恢复五经的传授。汉武帝罢黜百家，独尊儒术，为五经设立博士，确定了经学的地位，经学自此大兴。汉代传授礼的儒生很多，但民间传授《仪礼》的第一代大师则是鲁高堂生，现存《仪礼》一书就传自高堂生。高堂

生的后学中比较有名的是五传弟子庆普、戴德、戴圣。庆普、戴德、戴圣传礼都自成家法，因此礼学分为三家，即庆氏《礼》、戴德《礼》、戴圣《礼》。或许由于戴德为叔，戴圣为侄，故世人称戴德为大戴，戴德《礼》为大戴《礼》；称戴圣为小戴，戴圣《礼》为小戴《礼》。大小戴礼率先在西汉立于学官，庆普礼则独盛于东汉，传大、小戴礼的学者在此时多已湮没无闻。

高堂生一系所传《仪礼》，是用当时社会上通行的隶书书写的，称为“今文”礼。与此同时，在惠帝解除挟书律之后，社会上也陆续发现了一些“秦火之余”用六国文字书写的前代经典，称之为“古文”经，其中就有《仪礼》古文经。但《仪礼》古文经及其流传情况已湮没难详了，现在只能从《汉书·艺文志》知道一点大致的情况。据《汉书·艺文志》载：

> 礼古经者出于鲁淹中及孔氏，与十七篇文相似，多三十九篇。

也就是说，《仪礼》古文经在内容与体例上与今文经《仪礼》相似，但其分篇为五十六篇，比今文经《仪礼》多出三十九篇。

东汉时已有学者为礼书作注，为《仪礼》作注则始于马融，但马融也仅为《仪礼》中的《丧服传》作注，而不是为《仪礼》全部经文作注。东汉末年，郑玄比较今古文之异同，综合今古文之长，整理校订《仪礼》，并为之作注。此后，郑学独盛，今天所看到的《仪礼》就是郑玄本，而大、小戴本，庆普本都已失传。

郑玄注《仪礼》，文简义明，有别于汉代经学的繁缛芜杂，故能超越诸家而传于后代，但是郑玄《注》也有弊病与不足，正如钱玄《三礼通论》所言：其一，以《周礼》、《仪礼》均为

周公所作，如其他文献有与《周礼》、《仪礼》不合之处，就牵强弥缝，或指为殷商之制。其二，好引谶纬之书作解。

魏至西晋，王肃反对郑玄之学，他作有《仪礼注》及《仪礼丧服经传注》，注中杂用今古文，由于刻意与郑玄立异，郑注用今文之说，王肃就采古文之说反驳之；反之，郑注采用古文之说，王肃就采用今文之说反驳之。依靠司马氏政治势力的支持，王肃的礼学被立于学官，在西晋盛极一时，但为时不久，东晋元帝时，又恢复了郑学，郑学压倒王学，不过王学虽衰但影响犹在。

南北朝时，经学分为南学、北学，而“礼则同遵于郑氏”。南朝治礼者适应门阀社会的需要，多重宗法礼制的应用，注重《丧服》经传的探讨，产生了一批有关丧服礼仪的著述。刘宋的雷次宗以礼学名世，时称“雷郑”；齐朝礼学以王俭、刘瓛最为著名，梁朝则产生了何佟之、司马筠、崔灵恩等大批礼学家。

北朝礼学，承袭汉学，注重训诂，注重实用。北朝礼学著名者首推北魏大儒徐遵明，其次为北周的沈重，他撰有《仪礼义疏》三十五卷，为时所重。隋统一天下，南北经学归于一统，而《仪礼》则只有郑注立于国学。

唐代继承隋代统一南北经学的成果，进一步统一儒家经典，不仅对五经的文字进行统一，而且对五经的注疏进行统一，编写了五经的标准本，明经考试以此为准。与此同时，贾公彦的《仪礼疏》和杨士勋的《公羊传疏》、徐彦的《穀梁传疏》也随后立于学官，这就是“九经”。贾公彦的《仪礼义疏》是历史上最早对《仪礼》全书作疏的著作，疏解详赡，然依据材料不够丰富而行文芜杂，学界多认为远不如其《周礼疏》。此外陆德明的《经典释文》、杜佑《通典》的礼典部分记录了前代有关《仪礼》的资料，两书均为后代礼学家所重视。由于《仪礼》之要义在于礼器的陈设、礼仪的演练实行，而时移世易，诚难固

守，加之经义多有晦涩难明之处，唐代学官中传习《仪礼》的人并不多，整体上来说，《仪礼》在唐代是趋于衰微了。

宋代经学打破唐以前严守师法，笃守古义的学风，不信前人注疏，而务求新义。《仪礼》学在北宋较为冷清，神宗熙宁四年（1071）王安石变法，改革科举，废罢诗赋明经科，《仪礼》之学更被冷落了。

南宋时期，出现了几部注释和研究《仪礼》的名著，它们是：张淳的《仪礼识误》，李如圭的《仪礼集释》、《仪礼释宫》、《仪礼纲目》，魏了翁的《仪礼要义》，朱熹的《仪礼经传通解》，聂崇义的《新定三礼图》，杨复《仪礼图》，等等。以上这些著作深深影响了清代的《仪礼》研究。

其中，李如圭的《仪礼集释》是南宋校勘《仪礼》的重要成果，他的《仪礼释宫》在考订古代宫室之制上多有创见，《四库总目提要》誉为"治《仪礼》者之圭臬"。朱熹的《仪礼经传通解》，实际上是起于朱熹而完成于其弟子黄榦、杨复之手。此书最大的特点是把原本没有分节的《仪礼》各篇按仪节分段，每节标明某事，使纲目更为清晰，而便于阅读。

聂崇义的《新定三礼图》和杨复的《仪礼图》则反映了宋代《仪礼》研究的另一特点，即绘制礼图，以图解的方式把古代宫室之制和礼典中器物的陈设、人物进退揖让的方位形象直观地揭示出来。

元明经学株守宋学，日益走向空疏，礼学更加衰微。元代取士不用《仪礼》，故罕有人传习和研究《仪礼》，著述少且乏识见，其中仅有敖继公《仪礼集说》十七卷成就较高。明代《仪礼》之学几成绝学。

清代学者一改宋学空疏之弊，恢复汉学，穷究古代典章制度，详研汉唐注疏文字，《仪礼》之学达到全盛时期，出现了许

多研究《仪礼》的名著。校勘方面的名著有张尔岐的《仪礼郑注句读》、卢文弨的《仪礼注疏详校》、阮元的《仪礼石经校勘记》、《仪礼注疏校勘记》等，经义注疏方面的名著有方苞的《仪礼析疑》、万斯大的《仪礼商》等。清代《仪礼》研究开辟了专题研究的新领域，研究宫室之制的代表作有江永的《仪礼释宫增注》、任启运的《朝庙宫室考》等；研究祭祀之制的代表作有毛奇龄的《郊社禘祫问》一卷、任启运的《肆献祼馈食礼》等。随着《仪礼》研究的深入，还出现了类书性的著作，其代表作有徐乾学的《读礼通考》、秦蕙田的《五礼通考》、江永的《礼书纲目》。

代表清代《仪礼》学最高水平的著作有三部，它们是胡培翚的《仪礼正义》、张惠言的《仪礼图》和凌廷堪的《礼经释例》。

胡培翚的《仪礼正义》是其积四十余年之功而完成的。以郑《注》为基础，对郑《注》进行发挥、补充，并对郑《注》中的错误详为辨正，以别是非。后来学者研究《仪礼》的观点虽与郑《注》有异，但义可旁通，亦附而存之。胡培翚的《仪礼正义》是一部《仪礼》学的集大成之作。

张惠言的《仪礼图》兼采唐宋元及清代诸儒之书，首为宫室图、衣服图、总挈大纲，而后按十七篇之仪节随事列图，详细标示宫室建制、礼器设置和行礼的方位、处所，形象直观，可以帮助正确地理解经文。

凌廷堪的《礼经释例》十三卷，据作者自述，是其积十余年之功撰就的。他将十七篇《仪礼》中的礼典划分为《饮食之例》、《宾客之例》、《射例》等二百四十六例，综合众家之说，是今人进入《仪礼》之阶梯。

周淑萍　赵馥

参考书目

《仪礼注疏》17卷 （汉）郑玄注 （唐）贾公彦疏 中华书局影印《十三经注疏》本 中华书局1980年11月影印

《仪礼识误》3卷 （宋）张淳撰 《四库全书》本

《仪礼图》17卷《仪礼旁通图》1卷 （宋）杨复撰 元刻本 清丁丙跋 今藏南京图书馆

《仪礼集释》30卷 （宋）李如圭撰 《四库全书》本

《仪礼集说》17卷 （元）敖继公撰 《四库全书》本

《仪礼郑注句读》17卷附《监本正误》1卷《石经正误》1卷 （清）张尔岐撰 《四库全书》本

《读礼通考》120卷 （清）徐乾学撰 稿本 今藏国家图书馆

《仪礼析疑》17卷 （清）方苞撰 《四库全书》本

《肆献祼馈食礼》3卷 （清）任启运撰 《四库全书》本

《仪礼注疏详校》17卷 （清）卢文弨撰 《抱经堂丛书》本

《仪礼汉读考》1卷 （清）段玉裁撰 《皇清经解》本

《礼经释例》13卷《目录》1卷 （清）凌廷堪撰 《皇清经解》本

《仪礼图》6卷 （清）张惠言撰 《皇清经解续编》本

《仪礼与礼记之社会学的研究》 李安宅撰 四川人民出版社1991年3月版

《武威汉简》 陈梦家等撰 文物出版社1964年版

《士昏礼服饰考》 陈瑞庚撰 台湾中华书局1971年1月版

《仪礼译注》 杨天宇撰 上海古籍出版社1994年版

《仪礼译注》 李景林、邵汉明、王素玲撰 吉林文史出版社1995年8月版

《仪礼全译》 彭林撰 贵州人民出版社1997年10月版

《礼记》导读

今本《礼记》，也称《小戴记》或《小戴礼记》，是儒家的经典之一。《礼记》中的“礼”，指的是《仪礼》（即《礼》或《士礼》）；“记”是指对经文所作的解释、说明或补充。实际上，《礼记》是一部先秦至两汉时期儒家关于各种礼仪的论著以及礼学文献汇编。它的内容庞杂、繁复，综合了儒家传统礼学的各个方面，既阐释了《仪礼》所载各种礼仪制度的意义，也点滴记述了夏商周三代所传之礼，其中还记载了孔子及弟子关于礼的问答、阐释，是研究中国古代礼学的重要资料，也是研究孔子及早期儒家礼学思想的重要资料。《礼记》既可与《仪礼》、《周礼》相互补充，又可相互印证，是“三礼”中对后世产生影响较为重大的一部儒家关于礼学的代表著作，对于研究中国两千多年以来的礼仪制度、礼学思想、礼教学说、礼法道德乃至人们的行为规范等方面都具有重要意义。

一 《礼记》的作者、成书年代及列入经书的时间

关于《礼记》一书的作者，历来盛行的说法是此书乃西汉戴圣所辑。

郑玄的《六艺论》云："戴德传《记》八十五篇，则《大戴记》是也，戴圣传《记》四十九篇，则此《礼记》是也。"（孔颖达《礼记正义》）

晋人陈邵在《周礼论序》中亦云：戴德删古礼二百四篇为八十五篇，谓之《大戴礼》；戴圣删《大戴礼》为四十九篇，是为《小戴礼》。后汉马融、卢植考诸家同异，附戴圣篇章，去其繁重及所叙略而行于世，即今之《礼记》是也。郑玄亦依卢、马之本而注焉。（《经典释文·序录》）

《礼记》二十卷，汉九江太守戴圣撰，郑玄注。其又云：有记合二百十四篇，戴德删其烦重，合而记之，为八十五篇，谓之《大戴记》；而戴圣又删大戴之书为四十六篇，谓之《小戴记》。汉末，马融遂传小戴之学，融又足《月令》一篇、《明堂位》一篇、《乐记》一篇，合四十九篇。而郑玄受业于融，又为之注。（《隋书·经籍志》）

因此，人们据孔颖达所引郑玄之说、《释文》、《隋志》所载而认为：《礼记》是西汉戴圣所纂辑，其四十九篇是戴圣删戴德《大戴礼记》八十五篇而成，又说汉末马融传小戴之学而补《月令》、《明堂位》、《乐记》三篇为今本《礼记》四十九篇。

戴圣，字次君。西汉梁人，是戴德兄长之子，世称小戴，西汉宣帝时为博士，官至九江太守，曾以博士身份讲论《五经》于石渠阁，为当时著名儒臣。戴德，字延君，世称大戴，为信都太傅。[①]《汉书·儒林传》载："汉兴，鲁高堂生传《士礼》十七篇。"其中，受其业者，"瑕丘萧奋以《礼》至淮阳太守"，又

① 见《汉书·儒林传》。

有东海人孟卿“事萧奋，以授后苍、鲁闾丘卿。苍说《礼》数万言，号曰《后氏曲台记》，授沛闻人通汉子方、梁戴德延君、戴圣次君、沛庆普孝公”。[①] 据此所记，西汉初鲁人高堂生传《士礼》十七篇，授瑕丘萧奋，萧奋以授孟卿，孟卿以授后苍，后苍以授沛人闻人通汉（字子方）、梁人戴德（字延君）、戴圣（字次君）、沛人庆普（字孝公），由是，《礼》有大戴、小戴、庆氏之学，此似为西汉传《礼》之宗。然而，高堂生所传，乃《士礼》十七篇，当为今本之《仪礼》，即《礼古经》，而作为《礼经》之“记”，此载最初传本是《后氏曲台记》，[②] 乃为后苍所传。[③] 而大戴、小戴、庆氏三家皆受学于后苍，此时均立于学官。

然而，非常值得注意的是班固的《汉书·艺文志》并未收载大小戴传礼之《记》，其书目收入的有：

> 《礼古经》五十六卷，《经》十七篇。《记》百三十一篇。《明堂阴阳》三十三篇。《王史氏》二十一篇。《曲台后苍》九篇。《中庸说》二篇。《明堂阴阳说》五篇。（又载《乐记》二十三篇）

班固所记凡《礼》十三家，五百五十五篇；凡《乐》六家，百六十五篇。对于“《记》百三十一篇”，班氏明言其为“七十子后学”所记。陆德明《经典释文·序录》也云：“《礼记》者，本孔子门徒共撰所闻，以为此记。□人通儒各有损益。”

---

① 见《汉书·儒林传》。

② 曲台，西汉宫殿名。汉承秦宫制，设曲台殿。

③ 后苍，字近君，东海郯人，通《诗》、《礼》，为汉博士，官至少府，曾受业于孟卿而习礼。

按《经典释文·序录》而确定《礼记》篇章作者的有：

《中庸》：是子思伋所作（郑玄《礼记目录》云）
《缁衣》：公孙尼子所制（《释文》引刘瓛说）
《月令》：吕不韦所撰（郑玄云）
《王制》：汉时博士所为（卢植云）

以上各说现代学者并不认同，尤其是其中的《月令》篇吕不韦修自何人何时之作，《王制》一篇汉时博士录自哪里等均未言明，皆给后人留下疑问。但是，1993年在湖北荆门郭店出土的战国楚简中，有《礼记》中《缁衣》篇残简，则可以证明此篇确实出自于先秦人之手。

可见《礼记》四十九篇为戴圣所传，实是郑玄在《六艺论》中首倡。因而可以确信，至晚在东汉中期时已有《礼记》四十九篇之传本。由于郑玄为《礼记》作注且言其四十九篇乃戴圣所纂辑，便使此说传于后世；至唐代，孔颖达《礼记正义》、陆德明《经典释文》也采用郑说，更使此说代代相传。

总之，《礼记》四十九篇是东汉以后才开始流传，即使是确定为戴圣所传，然而并未能尽知其四十九篇所记之人。但可以肯定，它是“孔子门徒共撰所闻”，“七十子后学”所记，是一部出自于从先秦至汉代诸儒之手的著作，广泛汇集了研究礼学、传讲礼经的诸多儒者的思想观点或主张，这一点毋庸置疑。

《礼记》被列入经书，则是在唐朝时期。唐代之始，经学即得以振兴，唐统治者十分重视儒教，唐太宗以儒学多门、经籍久远、章句繁杂且文字多讹谬之由，诏国子祭酒孔颖达与诸儒撰定《五经正义》，凡一百七十卷，并有颜师古考订《五经》文字，撰成《五经定本》。孔颖达所定《周易正义》、《尚书正义》、《毛诗正

义》、《礼记正义》、《春秋左氏传正义》之五经正义，使经学得到前所未有的大统一。此后，经典的其他注疏不复独存，《五经正义》之文成为天下之人习诵之圭臬。更为重要的是，由于孔颖达《礼记正义》的撰成并被颁之于天下，《礼记》于《三礼》中第一次脱颖而出，而且《礼记》第一次在朝廷的诏告下正式升成为“经”，并在唐代形成了《礼记》独盛的状况，这是经学史上的大改变。

二 《礼记》的篇章结构与分类

《礼记》四十九篇，记载了夏、商、周三代特别是周王朝的典章制度以及冠婚丧祭燕射朝聘等礼仪，当然也夹杂了汉代初期的礼仪制度，它广泛地阐述了儒家关于礼制的精神以及构建礼制的意义，集中地反映了儒家礼治的思想和主张。《礼记》的内容非常庞杂，有的篇章内容相对集中，阐述某一方面；有的篇章则杂乱无序，每节内容又相互独立，毫不相涉。其四十九篇内容据郑玄《目录》引刘向《别录》之言，可知刘向曾将《礼记》四十九篇分为九类：

属“通论”者有十六篇：

《檀弓》上下	《礼运》
《玉藻》	《大传》
《学记》	《经解》
《哀公问》	《仲尼燕居》
《孔子闲居》	《坊记》
《中庸》	《表记》
《缁衣》	《儒行》

《大学》

属“制度”者六篇：

《曲礼》上、下　　《王制》
《礼器》　　《少仪》
《深衣》

属“吉事”者有七篇：

《投壶》　　《冠义》
《昏义》　　《乡饮酒义》
《射义》　　《燕义》
《聘义》

属“丧服”者有十一篇：

《曾子问》　　《丧服小记》
《杂记》上下　　《丧大记》
《奔丧》　　《问丧》
《服问》　　《间传》
《三年问》　　《丧服四制》

属“祭祀”者有四篇：

《郊特牲》　　《祭法》
《祭义》　　《祭统》

属“明堂阴阳（记）”者有二篇

《月令》　　《明堂位》

属“世子法”者有一篇

《文王世子》

属“子法”者有一篇

《内则》

属“乐记”者一篇

《乐记》

刘向的分类法，已被数家学者指出其缺乏科学性，分类标准也不尽统一，如其制度、丧服、祭祀、世子法、子法等五类是按内容来分类，明堂阴阳（记）、乐记则是按记文的出处来分类，通论乃是以文体来分类，吉事则又是根据文章内容的性质来分类的，等等。[①]

若论刘向对《礼记》四十九篇的分类，确有其不当之处，如《别录》列“吉事”、“丧服”、“祭祀”三类，若按“丧服”

---

① 杨天宇：《礼记译注》，第17页，王锷编著：《三礼研究论著提要》，第226页。

即属凶礼、"祭祀"即属吉礼而论，《别录》所分此三类则难言其准确。孔疏中曾释"五礼"云："《舜典》云类于上帝，则吉礼也；百姓如丧考妣，则凶礼也；群后四朝，则宾礼也；舜征有苗，军礼也；嫔于虞，则嘉礼也。"其后孔氏又言："其实事天地唯吉礼也。"那么，以此而言《郊特牲》、《祭法》、《祭义》、《祭统》等篇所述的祭祀天地、群神、社稷之礼当属吉礼，但其又列出"吉事"之属，在内容性质上似有繁复之嫌。

近代学者梁启超先生著有《要籍解题及其读法》，将大、小戴《礼记》篇目混合在一起，按内容将其归为十类，[1] 可为一家之说。梁氏分类如下（仅摘小戴《礼记》四十九篇）：

（甲）记述某项礼节条文之专篇。如《投壶》、《奔丧》等。又《内则》、《少仪》、《曲礼》上下之一部分。

（乙）记述某项政令之专篇。如《月令》。

（丙）解释礼经之专篇。如《冠义》、《昏义》、《乡饮酒义》、《射义》、《燕义》、《聘义》、《丧服四制》等。

（丁）专记孔子言论。如《丧记》、《缁衣》、《仲尼燕居》、《孔子闲居》、《哀公问》、《曾子问》等。

（戊）记孔门及时人杂事。如《檀弓》上下、《杂记》上下之一部分。

（己）制度之杂记载。如《王制》、《玉藻》、《明堂位》等。

（庚）制度礼节之专门的考证及杂考等。如《礼器》、《郊特牲》、《祭法》、《祭统》、《大传》、《丧服》、《奔丧》、《问丧》、《间传》等。

---

① 江苏广陵古籍刻印社 1990 年 11 月影印。

（辛）通论礼意或学术。如《礼运》、《经解》、《祭义》、《三年问》、《乐记》、《学记》、《大学》、《中庸》等。

（壬）杂记格言。如《曲礼》上下、《少仪》、《儒行》等。

（癸）某项掌故之专记。如《文王世子》。

梁氏的分类，虽然不尽恰当，如其（丙）类将《冠义》等七篇归为《仪礼》十七篇之传注，未免有些牵强。

值得重视的，是今人王文锦的分类，[1] 其更便于我们对《礼记》分类的理解。王文锦先生将《礼记》划分为八类：

（1）对某项礼节予以专述。如《奔丧》、《投壶》，其体裁与《仪礼》相近，是对《仪礼》的补充。

（2）直接解释、说明《仪礼》。如《冠义》、《昏义》、《乡饮酒义》、《射义》、《燕义》、《聘义》、《丧服四制》。它们分别解释、说明《仪礼》中的《士冠礼》、《士昏礼》、《乡饮酒礼》、《乡射礼》、《大射礼》、《燕礼》、《丧服》诸篇，跟《仪礼》关系最为密切。

（3）杂记丧服丧事。如《檀弓》、《曾子问》、《丧服小记》、《杂记》、《丧大记》、《奔丧》、《问丧》、《服问》、《间传》、《三年问》、《丧服四制》等。

（4）记述专项礼制。如《王制》、《礼器》、《郊特牲》、《玉藻》、《明堂位》、《大传》、《祭法》、《祭统》、《深衣》等。

（5）记述日常生活礼节和守则。如《曲礼》、《内则》、

① 见《经书浅谈》，中华书局 1984 年版。

《少仪》等。

(6) 记述孔子言论。如《坊记》、《表记》、《缁衣》、《仲尼燕居》、《孔子闲居》、《哀公问》、《儒行》等（不过，据后人考证，它们中多为战国末或秦汉间儒生假托孔子答问之作，《礼运》等也属此托名之作)。

(7) 结构比较完整的儒家论文。如《礼运》、《学记》、《祭义》、《经解》、《大学》、《中庸》。

(8) 具有专门目的的篇章。如用于授时颁政的《月令》，意在为王子示范的《文王世子》。

王文锦先生的划分摭采众人之说，还是优于前人的。此说有利于人们对《礼记》驳杂内容的理解和把握。

三 《礼记》的主要思想内容

(一) 阐述儒家的政治理想及以礼治世的政治主张

1. 人类社会的“大同”与“小康”

儒家的学说历来以积极入世、匡扶天下为己任，孔子“祖述尧舜，宪章文武”(《中庸》) 之意，是深感于尧舜、文武之君贤能与圣明之道而发出的旨在力主当世君王遵循先圣之典范的倡言。孔子所倡言的臻至社会，是“大同”的理想社会：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡、孤独、废疾者皆有所养；男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭，是谓大

同。(《礼运》)

但这种臻至的“大同”，是“上古”时代的理想社会。孔子认为，随着社会历史的发展，这种“大同”也仅仅是社会理想而已，他主张用三代时期贤明圣王禹、汤、文武时代的治国之略来建立当世的小康社会，即“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度”(《礼运》)，以礼义为纲纪，谨慎地实行礼制，以此来彰明道义，成就信用，明察是非，倡导仁爱、谦让、礼貌之行，君臣、父子、兄弟、夫妇既有差别，又有和同，从而构建一个差别有等、礼义有序而又融洽和谐的社会，此即为“小康”。

在儒家所构建的小康社会中，政治理想的核心就是其一贯倡导的“仁”与“德”。其仁，是以人为本：“故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。”(《中庸》) 意谓行政在于获得人才；获取人才要靠身正，而修正自身要靠道德修养，修养道德就要靠仁义。仁义从家庭伦理上来说是爱自己的亲人，从社会关系来说就是尊敬贤人，亲亲、尊贤乃是仁义的具体表现。在儒家倡导的仁德观念中，贤明之君的典范作用是至关重要的：“禹立三年，百姓以仁遂焉。”(《缁衣》) 是谓夏朝时禹在君位三年，百姓在禹的修正自身、仁德施政中得到了教化，因而仁道得以畅行。

儒家还主张要在社会施政中，“一道德以同俗，养耆老以致孝，恤孤独以逮不足，上贤以崇德，简不肖以绌恶”(《王制》)，即规范人们的道德观念来移风易俗，做到赡养老人而使全社会尊老敬老，尊重贤德之人而使人们更加崇尚道德，摈弃无德之行使得人们摒除邪恶，最终构建一个没有荒废的土地，没有无业的游民，人人安居乐业、勤奋努力的理想小康社会：“无旷土，无游

民，食节事时，民咸安其居，乐事劝功。”（《王制》）纵使在这样的小康社会中无法完全实现“大同”、“天下为公”的理想，但是对于矜寡、孤独者，即那些穷苦而无处可求告之人，也应该有经常性的粮食救济而使得他们能够生存，还有那些“瘖（哑）、聋、跛、躄（瘸）、断（四肢残缺）者、侏儒、百工”等，则“各以其器（能）食之”（《王制》），就是用各自的技能来供官役，养活自己。在此，儒家勾画了一个封建农业的“小康”社会，其“仁”、“德”的观点和主张完全融入了政治统治范畴，反映了以“仁政”为核心的儒家学说和政治主张。

2. 礼为纲纪

先秦儒家自孔子始即构建了一个完整而严密的政治、思想、文化体系，而“礼”是这一体系中至为重要的纲纪。

“礼者，履也”（《祭义》），“言而履之，礼也”（《仲尼燕居》）。礼的意义就是为人们的言行制定一整套的所应遵循的规范和准则，其本质在于“行修、言道”（《曲礼上》），即行为要有修养，语言符合道义。儒家认为，“礼”乃人与禽兽区别的重要所在：“鹦鹉能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎?”因此，有圣人出现，“为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽”（《曲礼上》）。可见，“礼”为纲纪，实乃为人的最基本准则。

作为儒家学说的创始人，孔子积极主张“复礼”，这种“礼”即为儒家赞美颂扬的周礼。西周王朝建立后，周公制礼作乐，以礼来规范社会，治理天下。周武王崩，成王年幼，“周公践天子之位以治天下。六年朝诸侯于明堂，制礼作乐，颁度量，而天下大服。七年致政于成王”（《明堂位》）。那么，在礼乐之治中，“天下大服”的西周社会就成为儒家向往的一种上下有序、纲常有度的理想社会形态。所以，孔子一方面对于春秋时期

礼坏乐崩的社会现状深有慨叹："丘也小人，不足以知礼。"(《哀公问》)而另一方面，他反复强调礼在治理社会中的重要作用："民之所由生，礼为大。""古之为政，爱人为大。所以治爱人，礼为大。"(《哀公问》)"爱人"即为"仁"，为政爱人，是为仁政，仁政就是以礼治来统帅社会治理和教化并使教化得以实施："礼者，君之大柄也，所以别嫌明微，傧鬼神，考制度，别仁义，所以治政安君也。"(《礼运》)"礼"，成为国君持有的治国的重要手段，能够用来治理国政、安定君位。不仅如此，"礼"在儒家看来还是人伦纲常，维系着人们的家庭伦理关系和社会秩序，制约着人们的思想道德乃至行为准则。因为治理社会，首要的是治理人心，而人心则有"七情"，七情即"喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲"而已，治理人心即是治情。儒家清醒地认识到："饮食男女，人之大欲存焉；死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲恶者，心之大端也。人藏其心，不可测度也，美恶皆在其心，不见其色也。欲一以穷之，舍礼何以哉?"(《礼运》)人们最基本的欲望和厌恶之情是饮食、男女之情以及死亡、贫苦，此情蕴藏在心中，难以测度，唯有以礼为准则来衡量。其次是人们的家庭伦理和社会关系，即父子、兄弟、夫妇、长幼、君臣等，若能以"父慈子孝、兄良弟弟、夫义妇听、长惠幼顺、君仁臣忠"(《礼运》)为礼义纲纪，则人类社会就能崇尚辞让，讲信修睦，舍弃争夺掠杀，天下就会大治；但如果舍弃家庭伦常和社会关系之礼，天下就会出现大患。这就是礼对于治理人心和维系天下秩序所具有的重要作用。

在儒家看来，礼的作用还在于"定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非"(《曲礼上》)，礼能够用来确定人们的亲疏远近，决断嫌疑，区别同异，明辨是非，礼即为家庭伦常及社会关系、善恶曲直的纲纪，它成为社会的道德仁义准则，教化民风民俗，分辨

争议是非，乃至君臣、上下、父子、兄弟、夫妇的关系与名分均靠礼来确定："道德仁义，非礼不成。教训正俗，非礼不备。分争辨讼，非礼不决。君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定。"（《曲礼上》）在儒家的学说中，礼成为治理国家的典章制度和根本大法，成为家庭、社会中人与人之间亲疏、上下、尊卑的准绳和尺度。用礼构建一个包含伦理道德和政治道德的规范秩序，以其治世，"失之者死，得之者生"；以礼来教导民众，则"天下国家可得而正"（《礼运》）。孔子尤倡以礼教化民众，且礼治与德治并重："夫民教之以德，齐之以礼，则民有格心；教之以政，齐之以刑，则民有遁心。"（《缁衣》）意谓用道德教化民众，用礼来规范民众，百姓就会有归附仁德之心；而用政令来训诫民众，用刑罚来整肃民众，百姓就会有逃避刑令之心。故"人有礼则安，无礼则危"，不仅如此，"富贵而知好礼，则不骄不淫；贫贱而知好礼，则志不慑"（《曲礼上》）。"礼"不但成为社会安定的重要基础，而且能使富贵者因喜好礼而去骄奢淫逸，贫贱者因喜好礼而不再生怯乏志。总之，儒家倡导以礼治世，极力推崇礼教修德化民之功，旨在努力为世人创建一个上下有序、和谐有度的理想化的社会形态。当然，这也是对封建统治者提出的政治主张。

（二）恪守中道的人生哲学与修身治国的政治抱负

1. "中庸"之道

《中庸》据传为孔子的孙子子思（伋）所作，[①] 郑玄《礼记目录》中也言此乃"孔子之孙子思伋作之"。所以，历代学者多信此说，更将此篇作为儒家传统学说的代表作之一。

① 见《史记·孔子世家》。

“中庸”之义，中即适中，不偏不倚，恪守中道，无过无不及；庸，是常的意思。中庸，即中为常道，也就是说要常守中道。儒家认为：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”(《中庸》)性、道、教是人生所必不可缺少的要素。性，是天与自然所赋予的，即是天性；道，是人循性之所行，即行为准则；教，是修养人之道，就是教养人之行为合乎道。关于中庸之道，众多学者认为它是儒家从内在心性探讨而建立的世界观，其基本特征是立足于儒家所倡导的“修身”之说，在强调了人性由天赋予这一出发点之后，更突出了人须努力修身而得“道”的人生目标，即自觉修养自身之天性，在“教”中实现“中庸”之道。在修道的漫漫征途中，艰难、困惑会时时困扰，天赋予之“本性”也使修道之教鲜能持久。说到本质，即是守中之德难以至善至美，自始至终，因“中庸其至矣乎”(《中庸》)。“中庸”本身也许是完善至极，所以“民鲜能久矣”，很少有人能长久地实行它。儒家所称颂的虞舜，可谓是大智圣贤，其恪守中道体现于他的施政当中，“好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民”(《中庸》)，舜好请教别人而又善于分辨身边人的言论，替他人隐匿不足而宣扬他人之长处，对于过与不及两方面的意见则采取折中的办法来施行，这便是圣贤所守之中道，坚守中道即和畅通达。儒家认为：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天下位焉，万物育焉。”(《中庸》)只有达到“中和”的境界，天地间的万物才能各得其位，万物也才能够化育生长。这便是中道至和的极高境界，由人自身而及自然万物。

能够恪守中道之人须教而后修有“大德”，“大德者必受命”(《中庸》)，此命乃为天命，即享受天之厚报。儒家至此并不能摆脱天命主宰的力量，但是，在天命之下，其更强调人的自身之

道，修道之教的核心乃为“至诚”：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”（《中庸》）因为诚是天之德，所以，修养自身之诚，则是人之德。有天性之诚，是由诚而明道；有教之诚，是由明道而诚。只有天下至诚之人，才能彻底尽其天性，其后才能尽他人之天性乃至万物之天性，故言“至诚无息”。最真诚的德永不止息，这便是常守中道的根本。由此我们可以看出，儒家力图在天命与人性之中寻求一种依靠人的努力而达到的人生至善之路，以“天命之谓性”来言人性的本源，人只能接受天的赋予，但通过修道之教从而可以使人通达尽万物天性而与天地相参的圣贤之路。不仅如此，“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育”（《中庸》），这是多么伟大的至诚者啊！人生若能有至诚之德，即常守中道，就可以经天纬地，确立天下之根本，甚至通晓天地化育之功妙，这就是至善之人生。

2. 修身治国

《大学》是记“博学可以为政”之篇，其倡导广博地学习并通过不懈地努力而致于“为政”。宋代的朱熹在他作的《大学章句》中，将此篇分为“经”与“传”两部分，认为前两节是阐述“大学”之道，是曾子所述的孔子之言；而后诸节皆为传，是曾子的门人所记曾子对孔子之言的解释。此说并无定论，但朱熹将《大学》和《中庸》并与《论语》、《孟子》合称《四书》，乃是将此篇尊崇至极，所以《大学》为其后历代学者所重视。

大学之道，是以“明明德”、“新民”、“止于至善”为三纲领，广博学习的目的就是要彰明人生之初所禀赋于天的内心最美善的德性，使人不断地自明其德并得以自新，从而能够使人终至于最美善的道德境界，这便是“大学”所要致力于心治至德至善的目标。而要达到这一切，须“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”，即经过止于善境、

定、静、安、虑一系列必要的途径而后得到至善。至为重要的是，达到至善的最高境界是要使人有所作为，成就远大的理想："明明德"于天下，即怀有远大志向的政治抱负。儒家据此提出八条目来明确人生所应具有的远大志向："格物"、"致知"、"诚意"、"正心"、"修身"、"齐家"、"治国"、"平天下"。其中，"修身"乃是万民之本："自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。"（《大学》）所谓修身即是端正自己的内心，对于与生俱来的诸如人情之愤怒、恐惧、喜好、忧患等，皆通过修养自身而达到"端正"，使"心不在焉"，即不为外界环境和事物扰乱内心；人居处于自己的家庭、族人之中，必有亲疏、爱恶、畏敬、哀怜之情，所以，要修养自我身心，摈除以喜恶之情来对待他人，要做到"好而知其恶，恶而知其美"，喜欢一个人要知道他的短处和不足，厌恶一个人要明白他的长处和优点。实际上，做到这一点是相当的不易，因此要修其身而后才能"齐家"，正所谓"君子有诸己，而后求诸人；无诸己，而后非诸人"（《大学》）。首先自己做到了，才能要求他人做到；自己不沾染的，才能去禁止他人。自我身修而后齐家，为人父、为人子，为人兄弟、为人夫都做好了，家庭和睦，值得人们效法，而后民众以之为典范，才可以教育国人。

修身对于修养仁爱、礼让之德是至为重要的："上老老而民兴孝，上长长而民兴弟（悌），上恤孤而民不倍（背弃）。"（《大学》）这便是修身治国从而使天下太平的重要根本。修身治国就是要以身作则，以修养的己身之德来规范自己的行为，作为民众的表率。儒家认为："民以君为心，君以民为体。心庄则体舒，心肃则容敬。心好之，身必安之。君好之，民必欲之。心以体全，亦以体伤；君以民存，亦以民亡。"（《缁衣》）这种心修与体全，君以民存之关系，正是修身、治国的最好诠释。

《中庸》与《大学》均以人的内心修养为中心，追求恪守常道，遵循礼的行为规范，建立一种修养自身与外在治平达到统一的人生观和政治追求。这种强调主观意识修养、以己达人进而治国、平天下的主张，力图终及一个理想的人生目标而使天下归于至善至德，可谓是体现了儒家的世界观。

（三）尊师重教的教育理论及以乐教化的文艺思想

1. 尊师重教，教学相长

儒家创立之始便重视教育，孔子可谓是中国历史上私家讲学授徒之第一人。孔子是一位伟大的教育家，他把接受教育的权利由贵族专有变成广而及之于民众。从此，儒家逐渐形成一套系统而完整的教育理论，《学记》一篇阐明了中国古代传统的教育学说。

首先，儒家阐明了办学兴教对于化民成俗的重要意义。“化民成俗，其必由学”，“建国君民，教学为先”（《学记》）。教育与学习是至关重要的，“玉不琢，不成器。人不学，不知道”（《学记》）。因此，“天子命之教，然后为学”（《王制》）。古代学校的设置，“家有塾，党有庠，术（遂）有序，国有学”，从民众之家到乡邑、国都，都有学校供人学习，学官要先安排好学校的管理，学生入学则要先树立好学习的志向，即“凡学，官先事，士先志”（《学记》）。当然，儒家论及的教育必以先王所传之经典为教学内容，如乐正设立四门课程，“顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士（培养人才）。春秋教以《礼》《乐》，冬夏教以《诗》《书》”（《王制》）。

其次，儒家在教育理论中，阐述了有关的教学原则，讲明教与学的相互关系：“学，然后知不足；教，然后知困。知不足，然后能自反（反省）也；知困，然后能自强也。故曰教学相长

也。”（《学记》）“学者有四失，教者必知之”，则明确指出学生易犯的四种过失，作为教育者必须了解并帮助其纠正：“或失则多，或失则寡，或失则易，或失则止。”（《学记》）有的学生学习失于贪多，有的失于过分狭隘，有的失于变易不定，有的失于浅尝辄止。而作为教师，就是要善于发现学生的长处和各自特点，从而帮助他们拾遗补缺。对于那些善于学习的学生来说，“师逸而功倍”；而对于那些不善于学习的学生，往往是“师勤而功半”（《学记》）。因此，加强学习、增长学识既是一个渐进过程，同时也是一个教与学须付出艰辛努力的历程。其中，老师的因势利导、因材施教又是最为重要的，因而尊师为重教中的首要前提，“师严然后道尊，道尊然后民知敬学”（《学记》）。“师道尊严”便成为千百年来中国传统教育的理论学说。

2. 以乐教化

孔子曰：“安上治民，莫善于礼。”（《经解》）旨在将社会纳入一个体系庞大而整齐有序的礼制中。如何实现这一社会理想，使民众在思想道德和行为上都自觉自愿地遵循这个制度，遵守这个秩序，儒家从治理人心的角度出发，推崇音乐对人的教化作用：“凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声。声成文，谓之音。是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道与政通矣。”（《乐记》）儒家认为，音乐产生于人心，人的情感由心而发，所以表现为心之声，心之声变成曲调，就叫做音乐。所以，太平之世的音乐祥和欢乐，是因为政治和畅；乱世之音仇怨而愤怒，是因为政治混乱；亡国之音悲哀而忧思，是因为人民无以依靠而困苦不堪。因此，音乐之声是社会兴衰的真实写照。有鉴于此，儒家倡导以乐来教化民众，先王“制《雅》《颂》之声以道之”，即先王制定《雅》《颂》音乐来引导人们，“听其《雅》《颂》之声，志道得

广焉；执其干戚，习其府仰诎（屈）伸，容貌得庄焉；行其缀兆，要其节奏，行列得正焉，进退得齐焉。故乐者，天地之命，中和之纪，人情之所不能免也”（《乐记》）。人们听了《雅》《颂》的音乐，心境就会变得宽广；挥舞着干戚舞具，学会了俯仰身躯、屈伸肢体等舞姿，人们的容貌就变得庄重了；按照舞蹈的行列行进，并按照音乐的节奏，人们就知道行列需要整齐与进退保持一致。所以，音乐体现了天地自然和社会秩序对人的影响，是使人们保持心态平和的纲纪，是人类社会所必不可缺少的情感需要之体现。用音乐对人进行教化，推而及之构建人类社会的文化，音乐对于人的德行培养以及社会风尚的推崇与发展，具有非常重要的意义。

儒家推崇三代之教，“凡三王教世子必以礼乐，乐所以修内也，礼所以修外也”（《文王世子》）。所以，在教化的意义上，“制礼也以节事，修乐以道志。故观其礼乐而治乱可知也”（《礼器》）。“礼节民心，乐和民声”（《乐记》），如此而言，音乐的内涵具有了政治和道德伦理的意义。所以《乐记》谈到“音声”时，认为“音”之所生，“其本在人心之感于物也”。音乐的产生，是人对自然、社会等等外界于身的东西所感悟而产生的，它因此而具有感染人心的力量，“乐由中（内心）出”，“乐者，通伦理者也”。因此，“审声以知音，审音以知乐，审乐以知政，而治备矣”（《乐记》）。故乐可彰显人心，“情见而义立”。以其教化，“可以善民心。其感人深，其移风易俗”（《乐记》），且能够达到“乐终而德尊”。

音乐因其内涵而有了雅正与曲邪之别：“奸声感人”，就会有“淫乐兴”，淫声害于德；“正声感人”，就会是“和乐兴”（《乐记》）和乐有利于天下。故言：“生民之道，乐为大焉。”（《乐记》）儒家因此大力推崇雅正之音的兴教，倡导歌颂雅正之

乐："广大而静、疏达而信者，宜歌《大雅》。恭俭而好礼者，宜歌《小雅》。正直而静、廉而谦者，宜歌《风》。""歌者，直己而陈德也。"（《乐记》）所以，历来君王重视雅正文化的确立及教化，虽然"五帝殊时不相沿乐，三王异世不相袭礼"（《乐记》），但儒家倡"雅正"之乐为天下之宗则不变。

（四）礼的精神与礼仪的意义

1. 礼以效法天地为宗

早期儒家认为，人的社会须建立完整有序的秩序，为了建立和维系这种秩序，儒家提出了遍涉人伦纲纪、社会生活乃至政治领域诸多方面的礼制——"朝觐之礼，所以明君臣之义也；聘问之礼，所以使诸侯相尊敬也；丧祭之礼，所以明君臣、父子之恩也；乡饮酒之礼，所以明长幼之序也。"那么这种礼制的精神是什么呢？

《中庸》云：

> 今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。

天地乃为万物得以覆载的所在。孔子还说过："天何言哉？四时行焉，百物生焉。"（《论语·阳货》）天即是四时行、百物生的客观自然。

原始荒蛮时期，人们就开始注意观察和思考人赖以生存的自然空间。当时，社会生产力低下，人与自然的抗争是非常艰难的，人们的生存经常受到自然的威胁，天灾人祸，诸如火山爆发、洪水干旱、虫灾以及疾病、饥饿等等无时不在威胁人们的生

命。那样的年代，“未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢；未有火化，食草木之实、鸟兽之肉，饮其血，茹其毛；未有麻丝，衣其羽皮”（《礼运》）。就是在如此低劣的条件下，人们为了感谢天地赐予的万物和哺育之恩，“事神致福”，礼拜天地自然的仪式，已经出现。“其燔黍捭豚，汙尊而抔饮，蒉桴而土鼓。”（《礼运》）即使是在石头上烤食，用手撕肉，掘土为坑来饮水，用陶罐作鼓，土块做鼓槌，人们也虔诚地进行拜祭天地的仪式，事“天”而致福佑。“礼”就这样产生了。人们认识客观自然世界并由此而引发的一种“感恩图报”的思想演化成对天地自然的崇拜，这正反映了自然崇拜熔铸着我们祖先朴素的唯物主义认识观。

对天地自然敬奉的观点，直接影响到当时的政治生活和社会生活。“古之制礼也，经之以天地，纪之以日月，参之以三光（日、月、星），政教之本也。”（《乡饮酒义》）儒家以天地、阴阳、四时等自然现象作为法则，确立礼制来规范人们的行为。这就是构建礼的基础之一。比如“天之正色苍而玄，地之正色黄而纁，圣人法天地以制衣裳”（《杂记上》）。在此，效法天地规范了人们的服制。

效法自然由天地而推及四方。古人认为，东代表春，使万物萌生，东主青色；南代表夏，万物生长，天气变得炎热，南主赤；西代表秋，万物收获，出现霜降，西主黄、主白；北代表冬，天气转冷，万物敛藏，北主黑。《月令》载道：春，天子驾仓龙，载青旗，衣青衣；夏，天子乘朱路（车），载赤旗，衣朱衣；秋，天子驾白路，载白旗，衣白衣；冬，天子乘玄路，载玄旗，衣黑衣。这正是一幅天子四季巡视天下图，以车马、旌旗、服饰的不同色彩昭示天下，告知天下人遵守“大道”。

这种四方色彩还被用于行军布阵的军礼中：“行，前朱鸟，

后玄武，左青龙，右白虎，招摇在上，急缮其怒。”（《曲礼上》）自然界有阴阳，在人类社会中亦有阴阳之别，男为阳，女为阴，儒家相应制定了阳礼、阴礼以规范男女之行为。“以阳礼教让，则民不争；以阴礼教亲，则民不怨。”（《周礼·大司徒》）这种对天地自然的崇拜与礼的产生、确立是并行不悖的。儒家并非忽视自然规律的研究，如此这般地把自然规律渗透到社会人事当中去，把社会所要遵循的规范、准则赋予天地自然的色彩，旨在表现“礼”的至高无上，这就使得“礼”更具有神圣不可冒犯的威严性。

2. 阐释礼仪的意义

儒家以礼为人类社会的纲常，故而将礼推及人伦和社会关系，乃至人们的行为规范，其意义在于“正容体，齐颜色，顺辞令”（《冠义》），因为容貌庄重，体态端正，在不同场合神情得当，言辞和顺，也就是具备了礼仪，就能够“正君臣，亲父子，和长幼”（《冠义》），就建立起人与人相互和谐的关系，这样就是真正确立了礼义。

《礼记》有若干篇具体论及了冠、婚、丧、祭、射、御、朝、聘之礼，但其不同于《仪礼》一经只是言及繁文缛节的礼仪，而是重在阐释“八礼”即礼仪的深远意义：“夫礼，始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和以射乡，此礼之大体也。”（《昏义》）

冠礼，是古代男子二十岁所举行的加冠礼，也即成人礼，礼仪中所叙述的在阼阶上进行的加冠礼，意义在于表明父子世代相传的意义，即“以著代也”（《冠义》）。三次加冠的仪式，与母亲、兄弟进行的拜礼等，意在明示冠者已经成人，同他须行成人礼。而示其成人的意义，是从此将要以成人之礼要求他，使之担负起“为人子、为人弟、为人臣、为人少者”的责任与义务，

这样才能“君臣正、父子亲、长幼和”，“孝、弟、忠、顺之行立，而后可以为人”（《冠义》），只有具备了孝敬父母、敬爱兄长、忠于国君、顺从长上的德行才可以成为“人”；而唯有具备了人的品德，才能够去治理人。这便是冠礼的意义所在。所以冠礼为众礼之始，其具有使人之所以成人的礼义。

婚礼的意义，则是“合二姓之好，上以事宗庙”，“下以继后世”（《昏义》），因而婚礼要十分重视，须完成“纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎”的礼仪过程，旨在表明婚礼为恭敬、谨慎及尊重的正礼。儒家认为，唯有对婚礼恭敬、谨慎及尊重，才能有夫妇之间的相互尊重与亲爱；夫妇相互亲爱，才能确立夫妇之间的道义：“妇夫有义，而后父子有亲，父子有亲而后君臣有正。”（《昏义》）如此以来，从夫妇的家庭到君臣的社会，便建立起一个和谐有序，家人相互亲爱、君良臣忠的社会体系。因此，婚礼成为礼的根本，“昏礼者，礼之本也”（《昏义》）。

正因为具有了夫妇有义、父子有亲的家庭伦理道德，所以，丧礼的意义就在于体现了“仁义礼知（智）”做人的道义，而此道义体现为亲情（恩）、理义、节度（节）、权变（权）等四项原则。因而“为父斩衰三年”，服三年之丧，就是体现了报恩尊亲的原则；“毁不灭性，不以死伤生”，孝子悲哀痛苦，但不可危及生命，就是体现了节哀顺变、不以死者伤害生者的“义”与“节制”的原则；而服丧期间种种改变礼节的行为，则可视为“权变”之宜，并非强调一味恪守礼仪而不能有所逾越。

祭礼的意义主要在于敬奉父母而行孝道：“生则敬养，死则敬享，思终身弗辱也。”（《祭义》）故君子有“终身之丧”。父母在世时，要恭敬地赡养；父母死后，要恭敬地祭祀，做到终身都不可使父母的声名受到辱没。而这种心念，要陪伴终身，终不

敢遗忘父母的忌日。所以，孝立为三等："大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。"（《祭义》）即大孝是使双亲受人尊敬，其次是不辱没双亲的声名，最下等的孝则是仅能赡养父母。特别值得注意的是，《礼记》中的"孝"还涉及到广泛的社会行为："居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战陈无勇，非孝也。"（《祭义》）因而孝子无论是在家庭里还是在社会中，都要谨慎用事，从诸多方面约束自己的行为，坚持庄敬、忠诚、敬业、尽职、诚信和勇敢的道德信念，这也是孝子为父母尽孝而不使其蒙羞受辱甚至遭受灾难所必须坚持的原则，这就使得祭礼因而具有了广泛而深刻的礼义。

《礼记》还阐释了其他礼仪的意义。

《射义》记述了古老的射箭之礼。在诸侯举行射礼时，必先举行燕礼；乡大夫、士举行射礼，则必先举行乡饮酒礼。射礼的意义，在于天子用以选择贤能之士，乃至考核诸侯才德。儒家认为："射者，仁之道也。射求正诸己，己正而后发，发而不中，则不怨胜己者，反求诸己而已矣。"（《射义》）即射箭体现了仁之道。因为射箭时要求端正己身，己身端正了然后才能发射，如果没有射中，不要埋怨胜过自己的人，而是要反省自身，找出自己的不足与毛病，这便是通过射箭培养了仁的德行，君子的风度。以此而论，天子可以通过射箭来观察、选择有道之诸侯，有德之士。

《燕义》则阐释《燕礼》的意义。燕礼，即宴饮之礼。其中有诸侯与群臣宴饮之礼，有诸侯之间相互往来宴饮之礼，有天子宴饮诸侯之礼。按《射义》所述，诸侯行射礼，也要先行宴饮之礼。儒家认为，燕礼的意义在于体现上下相尊之义。以诸侯与群臣行燕礼为例，燕礼中设宾主，主即为诸侯国君，宾则为大夫，宾主之间举杯酬答，相互敬酒，就是表明君臣的礼敬："臣

下竭力尽能以立功于国，君必报之以爵禄。”（《燕义》）而这种宴饮中君臣和乐的场面和气氛，就是为了表现君臣上下相亲而不怨、和睦安宁之义。

乡饮酒礼，是乡大夫宴请宾客之礼，其体现了尊贤养老之义：“六十者坐，五十者立侍以听政役”，表示尊敬长者。“六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆”（《乡饮酒义》），则是表明奉养老人。而敬老养老的目的，乃是使国人受到教化，“成教而后国可安也”，这便是乡饮酒礼的真正意义。

从上述所言儒家阐释礼仪的意义来看，我们可以体会到，儒家为礼仪制度赋予了种种道德准则和行为规范的深刻意义，而在繁文缛节的礼仪中，则浸透着儒家所力倡的“修身、齐家、治国、平天下”的政治纲纪。

3. 立中制节的礼仪制度

立中制节是儒家礼仪制度重要的原则之一。它的确立以严格节度为其基础，在社会生活、人与自然的关系中强调一种“中道”——“无过”、“无不及”。旨在倡导客观的理性，来规范人们的行为和道德准则，从而维系一个更为合理、严密的秩序。

先秦儒家，对天地自然及其规律是十分重视的，他们将先人在自然科学领域中所获得的经验加以总结，并使之作为“礼制”确定下来，教化世人恪守、遵从。“礼以时为大”（《礼器》），孔子也言：“先王制礼，过时弗举，礼也。”（《曾子问》）强调“时”的作用。《礼器》亦云，昔先王之制礼，“必须天时”。

因此，儒家将时令纳入礼教中去，使之成为制度，万民严守节度。统治者“命典礼，考时月定日”（《王制》），即考校四时、日月，使生产及社会生活各当其节。一部《月令》，即是一部考四时、定月日的典章。十二月令所记叙的正是人们对于自然界四时变化的认识，人们已从自然现象中总结出规律：春天，

"东风解冻，蛰虫始振，鸿雁来"，"草木萌动"，"王命农事"，开始农耕，播种五谷，祭祀山林川泽，以祈福佑，禁止砍伐和杀幼虫及牝牲，以宜生长，并明确有"春田不围泽，不掩群"的狩猎制度（《曲礼下》）；夏，"劳时劝民，毋或失时"，"驱兽毋害五谷"，"农乃登麦"，其时"鹿角解，蝉始鸣，半夏生，木堇荣"；秋，"凉风至，白露降，寒蝉鸣"，"农乃登谷，天子尝新，先荐寝庙"，以丰收的果实祭享先祖，并审决狱讼；冬，"命百官谨盖藏，命有司循行积聚，无有不敛"（《月令》）。纵观一年四时，"春作夏长，秋敛冬藏"（《乐记》）。一年又一年，周而复始。这里，礼的规则成为农业生产的时间表，人们遵法自然规则，适应四时变化，协和万物生长。

生产生活按时而举，表现出人们懂得如何利用自然、顺应自然规律而生存。"林麓川泽，以时入而不禁"（《王制》），其中不乏保护自然的意思。还如春不伐木、不杀牝等，已具有适于"时"、合于"度"保护生态自然的思想观念。

自然规律不仅影响了人们的生产活动，亦影响了人的社会，自然融入了社会化意识，人事活动因"时"而行，合"度"而举。《月令》已有"孟春之月，天子乃以元日祈谷于上帝"；季秋之月，"大享天地于明堂"。"春祈秋报"不单纯是法自然、合时令的意识，而是有了更为普遍的意义，由"时"而引出界限和度的概念，也就是说，涉及人们社会生活的"礼"的制定和施行也有它的限度——节。这就是"立中制节"所包含的第二个内容，即"先王之制礼，不可多也，不可寡也，惟其称也"（《礼器》）。追求中道，无过无不及。

社会生活中礼的"立中制节"——合度，涉及的领域甚广。量地制邑、分田制禄、命官论材、朝聘巡守、行赏罚、设国学、为田渔、制国用、广备储蓄、丧葬祭祀、赋税徭役等等，均在其

列，立学以教化百姓。礼教要求人们应效法天地自然法则，有时有度，有数有量，不过逾越。

儒家的“节”、“度”是变化多端的。“礼有以多为贵者，天子七庙，诸侯五，大夫三，士一”；“有以少为贵者”，如天子祭天特牲，即一牲；“有以大为贵者”，诸如宫室之量，器皿之度，棺椁之厚，丘封之大；“有以小为贵者”（《礼器》），如宗庙之祭，主人献尸用角，尊者小，卑者大。以上种种，均以顺应客观现实的要求为度。

为什么礼教要求“礼”有“节度”呢？以丧葬礼为例：大肆铺张以显示孝亲，其丧期无数、悲哀无度，甚至毁瘠而死者有之；“彼朝死而夕忘之”，“曾鸟兽之不若”者亦有之。差别如此之大，如无标准限制，对于维护社会秩序是极为不利的。所以，先秦儒家主张不将个人的感情、意愿过多地夹杂在各种关系中，而是倡导客观的理性，以“节”和“度”来限制人们的行为。如对于丧事，“三年以为极”，“哀戚之至也，节哀顺变”；而那种“直情而径于行者”（《檀弓》），即哭踊无节，衣服无制者，即被视为“戎狄之道”。至于“殉葬”，无论为何原因，在儒家都是极力反对的，视其为“非礼也”。

儒家的礼规是繁多的，“曲礼三百”，“威仪三千”。在繁复的礼仪规则中，“节”是一个把握人们行为规则的度。礼在教化中有目的地加入这个因素，使得礼规更加秩序化，更加严密，成为一个完整的、严密的体系。如此进行教化，才能将社会纳入一个和谐的系统之中。

礼是中国传统文化的重要组成部分，在中华民族的个性中，礼文化铸就了深深的烙印，堪称我们民族个性的理性基础，在几千年的历史中，这种礼制或沿因嬗变，或企图另辟蹊径，但都无法离开礼的精神，无论是今天或是未来，社会终将维系这种秩

序。今日所言之法律，有法可依，有法必依，而从某种意义上来讲，这也是一种秩序，更适合于社会发展的更科学更严密的秩序，这种秩序正是古代“礼制”在现代社会的一种新体现。那么，在中华民族传统文化所面临的新挑战中，构筑一架合度的桥梁，正是我们在新世纪所应该深刻思考的新课题。

四　历代研究《礼记》的概况

西汉初年，高祖皇帝刘邦所据鲁地，即有诸儒讲诵《诗》、《书》，习礼弦歌，始得修治经学。历惠帝、高后时，其时公卿皆武力功臣，儒者未能继续兴学。文景之世，帝王好刑名、黄老之术，虽有儒者博士，但只是备员而已，不得进官。

汉初，因秦始皇焚书，书籍散亡。能言礼者，以鲁人高堂生为最。礼，古来传之，汉时已不完备，即使以孔子所传之礼而言，礼经亦已阙失许多。高堂生所传之礼，就是先秦留传下来的散乱并且缺失许多的古代礼仪，即今之《仪礼》（也作《士礼》）十七篇。《汉书·艺文志》中载记的“《礼古经》五十六卷，经七十篇”[1]。班固言道：“《易》曰：‘有夫妇、父子、君臣上下，礼义有所错。’而帝王质文，世有损益，至周曲为之防，事为之制，故曰：‘礼经三百，威仪三千。’及周之衰，诸侯将踰法度，恶其害己，皆灭去其籍，自孔子时而不具，至秦大坏。汉兴，鲁高堂生传《士礼》十七篇。”[2] 班氏所述，就是先秦礼制兴衰以及汉初传礼的概况。

到了孝宣帝世，高堂生所传之礼，唯有后苍最明，戴德、戴

---

① 孔疏引《汉志》云“经十七篇”，疑是今本之误。
② 《汉书·艺文志》。

圣、庆普皆其弟子。此时，大小戴及庆氏三家所传的礼学皆立于学官。按《汉志》载，传礼者十三家，唯高堂生及五传弟子戴德、戴圣之名今在。高堂生之后，又有萧奋、孟卿、后苍，待传及二戴和庆氏是为五传。但三家立于学者，应为《礼经》，即高堂生所传之《仪礼》。西汉立十四博士，礼博士官为大小戴，而大小戴所受于后苍之礼，是《礼经》十七篇，此时《礼记》应为《汉志》之《记》百三十篇。

《礼记》四十九篇，《后汉书》载有郑玄所注四十九篇之目，郑玄《六艺论》云："今礼行于世，戴德、戴圣之学也。"

东汉灵帝熹平四年（175），灵帝诏许诸儒正定五经文字，并刊于石，立石碑于洛阳太学门外，使天下诸生咸取正焉，当时蔡邕自书〔丹〕于碑，使工镌刻，[1] 所刻石经为《鲁诗》、小夏侯《尚书》、《仪礼》、《公羊春秋》、《鲁论语》等经，可见其时经文，仍以今文经为典。可惜石经在六朝以后渐渐散佚，今仅存一千九百余字，保留在宋洪适的《隶释》中，[2] 可窥一斑。

东汉中期时，《礼记》四十九篇已有传本，曹褒即持庆氏礼，传《礼记》四十九篇，且此前还有《礼记章句》四十九篇。《后汉书·桥玄传》载："七世祖仁，从同郡戴德（圣）学，著《礼记章句》四十九篇，号曰桥君学。"[3] 至通儒马融、卢植，皆注书有《礼记》，卢植曾上书言："臣少从通儒故南郡太守马融受古学，颇知今之《礼记》特多回冗，……敢率愚浅，为之解诂。"[4]《隋志》则载有"《礼记》二十卷，卢植注"。而对《礼

---

① 见《后汉书·蔡邕传》。

② 翁方纲《汉石经残字考》载：其辑熹平石经残字计：《尚书》547字，《鲁诗》173字，《仪礼》45字，《公羊春秋》375字，《论语》971字，共2111字。

③ 《后汉书·桥玄传》。

④ 《后汉书·卢植传》。

记》一书做出最大贡献的是东汉末年的郑玄。郑玄所注之书，有“《周易》、《尚书》、《毛诗》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》、《中候》、《乾象历》，又著《天文七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《駮许慎〈五经异义〉》、《答临孝存周礼难》，凡百余万言”。[①] 而今仅存其中的《毛诗笺》、《周礼注》、《仪礼注》、《礼记注》四种，其他诸本或为辑本，或为残缺本，或有亡佚。

郑玄（127—200），字康成，东汉高密人。“造太学受业，师事京兆第五元先，始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》。又从东郡张恭祖受《周官》、《礼记》、《吕氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》。以山东无足问者，乃西入关，因涿郡卢植，事扶风马融。”[②] 从此可知，郑玄是从东郡张恭祖受《礼记》，而从张恭祖处同受者还有《周官》、《古文尚书》等古文经，因此，此《礼记》亦当为古文经。且《汉书》中载有鲁恭王从孔宅壁中得古文《礼记》，河间献王献古文《礼记》之事。张恭祖，史传未载，不详何人，但郑玄从其受《礼记》之学应是可信的。郑注经书是为“郑学”，郑注行而使汉学衰微。郑注融合今古文之界，以古文为宗，兼采今学之益，虽使两汉家学不可考，但也使经注广行天下，尤其是郑注出而使《礼记》脱离《礼经》而独传，并与《周礼》、《仪礼》享有同等尊位，鼎足为三，使礼学开始了一个新时代。

三国魏时，曹氏立十九博士，有《易》、《书》、《毛诗》、《周官（礼）》、《仪礼》、《礼记》、《孝经》等，且宗郑学。

另有魏世王肃，博古综今，遍注群经，但其不好郑氏学，注

---

① 《后汉书·郑玄传》。

② 同上。

经以与郑注立异为本，时称“王学”。因其身份为司马昭之岳丈，故而凭借司马氏的政治权势而使其经注皆立于学官，其中包括王肃注的《礼记》三十卷。[①] 王学行于晋初，以至当时郊庙之礼皆用王说，而不采郑学之义。[②] 这种情况到了东晋才有改变。晋元帝初年修治学校，简省博士，将旧制博士十九人改为置五经博士九人，即置《周易》王氏（弼），《尚书》郑氏，《古文尚书》孔氏，《毛诗》郑氏，《周官》、《礼记》郑氏，《春秋左传》杜氏、服氏，《论语》、《孝经》郑氏博士各一人，[③] 郑学得以复兴。而且值得注意的是，此时礼学中《礼记》的地位已超过旧时的《礼经》（《仪礼》），而《仪礼》却未能立有博士，说明此时的《礼记》之学已渐重要，而此五经博士所立之学，也基本奠定了唐代经书注疏所据之学的基础。

南北朝时期，经学亦分为南学、北学。南北所治经学，“章句好尚，互有不同”，然此时所治《三礼》，皆尊奉、遵循郑氏之学。

南朝宋、齐年间，经学益衰，其间国学虽时有开置讲经，但往往时间很短，不能持久；而乡里则鲜有开馆习经，以至公卿之辈也罕通经学。即使朝中儒臣，也是独学而不肯授徒讲学，故后生之学拥经而无所讲习。到梁武之世，始较为重视经学，在天监四年（505），梁武帝颁诏开设五馆，建立国学，总以五经教授，置五经博士各一人，其中吴兴人沈峻（字士嵩，梁吴兴武康人）博通五经，尤长《三礼》；建平的严植之（字孝源，梁建平秭归人）讲习郑氏礼；会稽贺玚（字德琏，梁会稽山阴人）传家业，

---

① 见《三国志·魏书·王肃传》。
② 见《晋书·礼志上》。
③ 见《晋书·荀崧传》。

善《三礼》，并撰有《礼》讲疏数百篇及《宾礼仪注》百四十五卷。[1] 梁武命博士各主一馆，每馆有数百儒生，由朝廷供给其用度，其明经者，即除为吏，一时怀经负笈者云集响应；又选学生往受业于庐江何胤（字子季，梁庐江人）。何胤事沛国刘瓛，受《礼记》等经，著有《礼记隐义》、《礼答问》等书。[2] 其时还有清河东武城人崔灵恩，尤精三礼，为国子博士，著《三礼义宗》；庐江人何佟之，好三礼，为尚书左丞；吴郡人皇侃撰有《礼记义疏》、《礼记讲疏》；吴郡人戚衮受《三礼》于刘文绍，入陈，撰《礼记义》四十卷，行于当时；吴兴人沈文阿，治《三礼》、《三传》，先仕梁，后仕陈，撰有《礼记》义疏。[3]

北朝经学较南朝兴盛，北魏初定中原，始建都邑，便以经术为先，立太学，置五经博士，生员千有余人。北周诸帝敦尚儒学，尊崇儒术，北朝大儒为世人所宗仰者，当为北魏徐遵明（字子判，北魏华阴人）。徐幼孤好学，受业于数师，博通诸经，时《三礼》并出遵明之门，其传《三礼》学于李铉。北魏还有刘献之，撰《三礼大义》四卷。北齐的李铉，渤海南皮人，师事徐遵明，撰定《三礼义疏》。北周沈重，武帝礼聘至京师，授骠骑大将军，露门博士，撰有《礼记义》三十卷。熊安生，北周为露门博士，所传也为徐遵明之学，著有《礼记义疏》，其后诸生能通礼经者，又多是安生门人，诸生尽通《小戴礼》。[4]

南北之学虽然所尚互殊，“南人约简，得其英华；北学深

---

① 沈峻、严植之事迹均见于《梁书·儒林传》、《南史·儒林传》，贺玚事迹见于《梁书》卷四十八，《南史》卷六十二。

② 见《梁书·处士传》，《南史》卷三十。

③ 皆见于《南史·儒林传》。

④ 以上皆见于《北史·儒林传》。

芜，穷其枝叶”①。但是其治经方法，相较于汉学治经之法，南北之学则大体相同。汉代治经以经文为本讲注经文，重治经义，考证名物制度；魏晋以后至南北朝，尤其是南北朝之治经，则重在疏解经注，对于名物制度略而不讲，义疏之学兴起，一改治经之学风，至为突出者是其间为《礼记》郑注作义疏而享有盛名者，南为皇侃，北为熊安生，皇侃著有《礼记义疏》四十八卷，《礼记讲疏》九十九卷；熊安生著《礼记义疏》三十卷。而今皇、熊二家注疏皆见采于唐孔颖达《礼记正义》中，而其他诸书皆亡佚。自此可见，唐代五经之注疏原本于皇、熊二家之说，是南北之经学以皇、熊二氏之《礼记疏》开唐人注疏之先河。也以此得见，其时诸儒于经学中重《三礼》之学，而于《三礼》中，重《礼记》之学。

及隋并陈，即立经学博士，褚晖、顾彪、鲁世达等皆以南学见重。孔颖达，字仲达，唐冀州衡水人，隋末举明经，入唐，累官国子司业，迁祭酒。唐贞观中孔颖达所撰《礼记正义》七十卷，题“国子祭酒孔颖达，国子司业朱子奢，国子助教李善信、贾公彦、柳士宣、范义頵，魏王参军事张权等奉诏课”。此书从贞观四年（630）太宗诏定，至贞观十六年（642）书成。孔颖达既卒，博士马运嘉驳其所定义疏之失，于是又有皇诏令其更定，然而其功未成。至唐高宗永徽二年（651），高宗诏诸臣又对孔颖达《五经正义》加以考证，并加以增损，至永徽四年（653）颁孔颖达《五经正义》于天下。自此至宋，每年明经取士皆依《五经正义》本。

从汉代至唐初，经学发展时代久远，积四百多年当中，凡博士传讲经书，皆分门授徒，故各经所传，非止一家之数。《汉

① 《北史·儒林传》。

志》中载，汉时传礼即有十三家之多，而孔氏奉诏所定五经之疏，《易》主王弼注，《书》主孔安国传，《诗》主毛亨传，郑玄笺，《礼》主郑注，《左传》主杜预解，东汉时的“七经”，至唐增变为九经，以之取士，“九经”即《易》、《书》、《诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋》、《论语》、《孝经》，还有的将“九经”列为《易》、《书》、《诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左氏传》、《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》等，但无论是哪一种称说法，《礼记》都被列入经书的行列，且为“大经”，[①] 时人多习之。这一点，乃孔颖达《礼记正义》之功。

孔颖达宗郑氏之学，并使郑注得传，虽然使《礼记》“登堂入室”，升入“经书”之列，且形成了唐代《礼记》于《三礼》中独盛的局面，但孔疏一出，治《礼记》之诸家学说也临于殆尽。孔氏言：“大小二戴共氏而分门，王（肃）郑（玄）两家同经而异注，爰从晋、宋逮于周、隋，其传礼业者，江左尤盛。其为义疏者，南人有贺循、贺玚、庾蔚、崔灵恩、沈重宣、皇甫侃（即皇侃）等，北人有徐道（应为遵）明、李业兴、李宝鼎、侯聪、熊安等，其见于世者，唯皇、熊二家而已。”[②] 可见在唐初，流传于世的治礼之学，仅存皇侃、熊安生两家，自汉末始传下来的王肃、郑玄之礼学，历经晋、隋世多年，虽有诸家传习，但存留者寥寥。而对于皇、熊两家，孔氏认为：“熊则违背本经，多引外义，犹之楚而北行，马虽疾而去逾远矣。又欲释经文，唯聚难义，犹治丝而棼之，手虽繁而丝益乱也。皇氏虽章句详正，微稍繁广，又既遵郑氏，乃时乖郑义，此是木落不归其本，狐死不首其丘。此皆二家之弊，未为得也。然以熊比皇，皇氏胜

① 见《新唐书·选举志》。

② 孔颖达：《礼记正义·序》。

矣。……据皇氏以为本，其有不备，以熊氏补焉。”可见孔颖达是以郑学为宗，摈弃王学；尚南学，多取皇侃之说以之为本；轻北学，少用熊安生之言，以之为补充。即使这样，孔氏对所取皇、熊二氏之说也是“翦其繁芜，撮其机要”，保留其说而减之又减。因而《隋书》、《旧唐书》的志中载录的诸家《礼记》注本、传本，至《新唐书·艺文志》中所录已是不多，而在《文献通考》的《经籍考》中，前有的注疏本则仅存《礼记正义》七十卷（也有《礼记》郑玄注本），其他注本皆已不传。

北宋初年，治经恪守汉唐之学，遵循古义，秉笃实之风。至宋仁宗庆历年间（1041—1048），经学始发生变化，宋临江新喻人刘敞（字原父），庆历年间得进士，累官集贤院学士，判御史台，[1] 刘敞学识渊博，著《七经小传》三卷。七经是：《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《公羊传》、《论语》。其所谓“小传”，乃是杂论经义，论者好以己意改经，完全改变了先儒治学淳朴之风，开宋人治经好标新立奇之先河，宋人毁《周礼》，疑《孟子》，进而形成疑经、改经、删经之风。宋时《三礼》之学，已不承郑玄之说，孔疏也被摈弃，王安石著《周礼新义》二十二卷，并以之取士，其书尽反先儒之说，以一己之见，改古人之事，变三代之礼。宋代大儒河南二程——程颢、程颐兄弟，先是将《礼记》中的《大学》篇“次其简编”，即移易旧文，后有朱熹为之“更考经义，别为次序”，并将《大学》、《中庸》从《礼记》中分出，与《论语》、《孟子》并立，称之为道统之学。朱熹并作《大学章句》、《中庸章句》、《论语集解》、《孟子集解》合称《四书》，宋帝以朱熹之《四书》立于学官，《四书》自此与《五经》并行于世。故《礼记》在宋

---

① 见《宋史》卷三百二十七。

学中为四十七篇，置《大学》、《中庸》于《礼记》经书之外。这也是《礼记》之学之一变。

宋代治《礼记》之学影响最著者，乃是卫湜所撰的《礼记集说》一百六十卷。其书作于南宋宁宗开禧（1205—1207）、嘉定（1208—1224）年间，历时达二十余载，“採摭群言，最为赅博，去取亦最为精审。自郑注而下，所取凡一百四十四家，其他书之涉于《礼记》者，所採录不在此数焉。今自郑注、孔疏而外，原书无一存者。朱彝尊《经义考》採摭最为繁富，而不知其书与不知其人者，凡四十九家，皆赖此书以传，亦可云礼家之渊海矣”①。由此可见，卫湜是习宋学之风，不以郑、孔注疏为宗，但其採集百四十四家《礼记》之说，客观说来，是保留了汉至南宋以来诸家学说，故纪昀称其为礼家之渊海，不为过矣。

元代尊奉的是宋学，是以宋学中的朱子之学为大宗，《易》、《书》、《诗》皆以朱熹之说为主。仁宗于皇庆年间（1312—1313）颁布的考试程式，就是以官方的规定将朱子的经说作为标准学说广布天下，并将朱子的《四书章句集注》也列入经书科考之内。但是，由于朱熹只注《大学》、《中庸》二篇，并未给《礼记》其他四十七篇作注，故而元代《三礼》所立科考科目之《礼记》仍沿用郑注、孔疏，而《三礼》中唯《礼记》列为考试科目，也足显当时统治者传承了唐代经学传统，重《礼记》之学于《仪礼》、《周礼》二经之上。

元代《礼记》之学最著者，是吴澄的《礼记纂言》和陈澔的《礼记集解》。吴澄，字幼清，元崇仁人，初为国子监司业，迁翰林学士，后为经筵讲官，时人称其为草庐先生（所居草屋题为草庐）。《礼记纂言》三十六卷，每一卷为一篇。其以《礼

① 见《四库全书总目提要》卷二十一，《经礼·礼类》，第169页。

记》经文庞杂为由，疑多错简，故每一篇中，文皆以类相从，并移易旧文，凡通礼九篇，丧礼十一篇，祭礼四篇，通论十一篇，各为标目。如通礼，首为《曲礼》，并以《少仪》、《玉藻》等篇附之，《大学》、《中庸》依程、朱之学而别为一书，《投壶》、《奔丧》归于《仪礼》，《冠义》、《昏义》、《乡饮酒义》、《射义》、《燕义》、《聘义》等六篇别辑为《仪礼传》，[①] 可见其言《礼记》已并非为原本之《礼记》。吴澄不仅承继了程朱之说，而且“改并旧文，俨然删述”，实是沿承了宋代经学之风。陈澔，字可大，元都昌人，号云庄，故其作《礼记集说》也作《云庄礼记集说》，今本十卷，朱彝尊《经义考》作三十卷。元仁宗时科举之制，《易》、《书》、《诗》、《春秋》皆以宋儒新说，参以古注疏，唯《礼记》则专用古注疏。陈澔《集说》实亦承宋学之风。陈澔之父大猷师饶鲁，鲁师黄榦，榦为朱子之婿，故陈澔应承朱子之学，[②] 其《集说》即置《大学》、《中庸》之二篇于《礼记》之外而不释，唯说《礼记》四十七篇。又陈澔《礼记集说》比之郑注、孔疏而论，其说浅显；比宋卫湜《集说》而言，其说简明，虽未为其时儒者所称，然而明初始定《礼记》用陈澔注；胡广等人修《五经大全》，《礼记》一经亦以陈澔注为主，并用以科举取士（亦独举《礼记》，而弃《仪礼》、《周礼》二经）。自此世人诵习相沿，陈说得以流传，尤其是于初学《礼记》之经者，此书别有益处，以至于清初定制，亦仍旧贯，以澔说为童蒙之书。[③]

明代初年，治经之学仍沿元代各经所主，《礼记》一经用郑

---

① 见《四库全书总目提要》卷二十一，《经部·礼类三》，第169页。

② 同上书，第170页。

③ 同上。

注、孔疏。至永乐十二年（1414）十一月，明成祖命翰林院学士胡广、侍讲杨荣等修《五经四书大全》；十三年九月，《大全》告成，成祖亲自制序，列之卷首，命礼部刊赐天下，其中有《礼记大全》三十卷，又有《四书大全》三十六卷。《礼记大全》以元陈澔《集说》为宗，其採掇诸儒之说凡四十二家，而此诸儒之说，排斥古注疏于外，实为元人之诸说。至此，《礼记》之学已是古经学尽弃，以澔说为宗而使众经说皆去，故使学者“全不睹古义”。[①] 又明代朝廷以陈澔注《礼记》为科举取士之经则，比元代兼修郑、孔之学又显空疏浅陋，故明代经学走向衰微。而明代比较有影响的治《礼记》之学者还有黄道周的《礼记》注五篇。黄道周，字幼平，号石斋，明漳浦人。明熹宗天启二年（1622）进士，崇祯十一年（1638）官为少詹事，进《礼记解》五篇，即：《月令明义》四卷、《表记集传》二卷、《坊记集传》二卷、《缁衣集传》四卷、《儒行集传》二卷。黄道周之《礼记解》多为指辨郑康成等先儒之说，驳难前人之学，实为沿袭宋学之遗风。

清初，仍以宋学为治经之所宗，承元、明旧制，陈澔《礼记集说》仍为士子考试之典。至康乾之世，统治者数次御纂经书之新疏，已开启兼採汉、宋经学之风，其时大儒是以王夫之、顾炎武、黄宗羲为代表，王夫之有《礼记章句》四十九卷，黄宗羲有《深衣考》一卷，今存。他们以汉儒之说、宋学为宗，因他们曾潜心于朱子之学，又不轻议汉儒之说，故而重汉儒、宋学中笃实之风。清人认为，若无有汉郑康成之礼学，则礼经无有后传；朱子之学，本有其实，是因古人之学而成，但后人却不究其实而孤陋言之，因此，清人治经以汉、宋之说杂採并重。乾隆十三年，钦

① 皮锡瑞：《经学历史》，第289页。

定《三礼义疏》，其中《礼记义疏》八十二卷，是为《三礼义疏》之第三部。此《礼记》经文一反宋学之风，沿汉学之四十九篇，作七十七卷，附载图五卷。义疏称“三礼”以郑康成为专门，王肃亦一代通儒，并指斥后儒所见，“曾不逮肃之弃余，乃以一知半解，譁然诋郑氏不闻道”，而宋儒之所阐发“往往亦得别嫌明微之旨”①。所以，此义疏广摭群言，详征博引，曲证旁通，亦颇采宋儒之说以补郑注所未备，并批评陈澔《集说》删除《大学》、《中庸》二篇于《礼记》四十九篇之外而不载，是为妄削古经。可以说，此钦定之《礼记义疏》，打破了元末明初以来陈澔《集说》对于《礼记》之学的垄断，其采汉、宋之学说，开汉学复兴之始。

清代复兴汉学之最盛者，当为乾嘉学派，然而乾嘉学派沿汉学之遗风，实乃重考据之学，且其重《仪礼》、《周礼》之学，对于《礼记》的研究，则为次之。如江永撰《礼记训义择言》八卷，所采为《礼记》中自《檀弓》至《杂记》共八篇注家异同之说。虽与陈澔说颇有出入，然持论多为精赅，且有臆度之说，终不如郑注。

清代治《礼记》之学较著者，一是孙希旦所撰的《礼记集解》六十一卷，二是朱彬的《礼记训纂》四十九卷。孙希旦，字绍周，号敬轩，清瑞安（今属浙江）人，乾隆四十三年（1778）进士，历任翰林院编修、四库馆之国史三通馆纂修官。其集解首取汉郑玄《注》、唐孔颖达《正义》，删其繁芜，撮取枢要，并兼采宋元以来诸儒之说。孙氏不囿于汉宋经学门户之见，且对于《礼记》中之名物制度考核精审，是清代《礼记》学之最著者。朱彬，字武曹，号郁甫，清宝应（今属江苏）人，朱氏为乾隆时举人，此《训纂》指明陈澔《集说》之疏略，取

① 见《四库全书总目提要》卷二十一，第172页。

汉代至清朝诸儒之故训、注疏，博采广摭，撮其精英，且于义理亦有阐发，于训诂也有根据，但《训纂》简约有余而详审不足，不可谓为一部力作，虽然如此，但此后《礼记》之学，也再未有出其右者。在清朝近三百年的历史中，实际上《礼记》的研究并未出现超越唐代孔疏之作，而且较之同期清儒所治《周礼》、《仪礼》之学，《礼记》经书的地位也大不如从前。不过，《礼记》之《王制》篇及《礼运》篇中所言明的孔子托古改制及大同的社会理想，成为清朝末年资产阶级民主改良和民主主义的旗帜，并且成为深入人心的民主思想而影响久远，这恐怕是此前治《礼记》之学诸清儒所始料未及的。

近现代对《礼记》的研究，影响较著者有梁启超的《要籍解题及其读法》、王文锦《经书浅谈》，二者均对《礼记》四十九篇作出分类，对其内容进行划分。王梦鸥的《礼记今注今译》，杨天宇的《礼记译注》主要是对《礼记》一书作详细今注，并载有白话译文。其中，杨天宇的《礼记简述》，则是对《礼记》一经作了较为全面的概括和介绍，对《礼记》一书的作者、成书时代及历代研究《礼记》之学等方面进行了具有总结性的概述，值得重视。王鹗的《三礼研究论著提要》，则对《三礼》的历代研究进行了全面的总结、论述，具有重要的学术意义。

郭迎春

参考书目

《礼记注》1卷 （汉）马融撰 （清）马国翰辑 《玉函山房辑佚书》本

《礼记卢氏注》1卷 （汉）卢植撰 （清）马国翰辑 《玉函山房辑佚

书》本

《月令章句》1卷　（汉）蔡邕撰　（清）马国翰辑　《玉函山房辑佚书》本

《礼记王氏注》2卷　（三国魏）王肃撰　（清）马国翰辑　《玉函山房辑佚书》本

《礼记新义疏》1卷　（南朝梁）贺瑒撰　（清）马国翰辑　《玉函山房辑佚书》本

《礼记正义》70卷　（残存8卷　卷63—70）　（唐）孔颖达撰　《四部丛刊三编》本

《月令解》12卷　（宋）张虙撰　《四库全书》本

《礼记要义》33卷　（宋）魏了翁撰　《四部丛刊续编》本

《礼记集说》160卷　（宋）卫湜撰　《四库全书》本

《礼记纂言》30卷　（元）吴澄撰　《四库全书》本

《礼记集说》10卷　（元）陈澔撰　上海古籍出版社1986年影印本

《礼记集说大全》30卷　（明）胡广等辑　《四库全书》本

《礼记章句》49卷　（清）王夫之撰　《船山遗书》本

《礼记偶笺》3卷　（清）万斯大撰　《皇清经解续编》本

《礼记校勘记》63卷　《释文校勘记》4卷　（清）阮元撰　《皇清经解》本

《礼记补疏》3卷　（清）焦循撰　《皇清经解》本

《礼记郑读考》1卷　（清）俞樾撰　《皇清经解续编》本

《小戴礼记平议》4卷　（清）俞樾撰　《皇清经解续编》本

《礼记今注今译》　王梦鸥撰　台湾商务印书馆1970年1月版

《礼记译注》　杨天宇撰　上海古籍出版社1997年4月出版

《礼记》（注释　翻译）　〔日〕服部宇之吉撰　台湾新文丰出版公司1978年10月版

《礼记正义》70卷　《附释音礼记注疏》63卷　（汉）郑玄注　（唐）孔颖达正义　（唐）陆德明释文　中华书局影印　阮元刻本《十三经注疏》　中华书局1980年11月版

《经学通论》　（清）皮锡瑞著　中华书局1954年10月版

《经学历史》　（清）皮锡瑞著　中华书局1959年12月版

《中国古代文化史》　阴法鲁、许树安主编　北京大学出版社1989年11月版

《三礼研究论著提要》　王锷　甘肃教育出版社2001年12月版

《春秋左传》导读

一　春秋

《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》被称为六经，即六部经典著作，此说最早见于《庄子·天运》和《礼记·经解》，其中《春秋》为春秋时期鲁国的史书，据说后来经过了孔子的修订，故上升到经书的地位。在春秋时期，除鲁国的史书称作《春秋》外，其他一些国家的史书也多称作《春秋》，如《墨子·明鬼篇》所提到的“周之《春秋》、燕之《春秋》、宋之《春秋》、齐之《春秋》”等，不过有少数国家的史书则采用了另外的名称，如《孟子·离娄下》提到晋国的史书称《乘》，楚国的史书称《梼杌》。

（一）《春秋》的作者

关于《春秋》的作者有两种对立的说法，一种认为《春秋》是孔子据鲁史修成，另一种认为《春秋》非孔子所修，而是鲁国的旧史。孔子所修说见于《孟子》、《左传》、《公羊传》、《史记》、司马迁《报任安书》、杜预《春秋左传集解序》等较早的文献：

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也；是故孔子曰："知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！"……昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。(《孟子·滕文公下》)

是会（指僖公二十八年冬温之会）也，晋侯召王，以诸侯见，且使王狩。仲尼曰："以臣召君，不可以训。"故书曰："天王狩于河阳。"言非其地也，且明德也。壬申，公朝于王所。(《左传·僖公二十八年》)

九月，侨如以夫人妇姜氏自齐。舍族，尊夫人也。故君子曰："《春秋》之称：微而显，志而晦，婉而成章，尽而不汙，惩恶而劝善。非圣人谁能修之？"（《左传·成公十四年》)

十二年春，齐高偃帅师纳北燕伯于阳。(《春秋·昭公十二年》)

"伯于阳"者何？公子阳生也。子曰："我乃知之矣。"在侧者曰："子苟知之，何以不革？"曰：如尔所不知何？《春秋》之信史也，其序，则齐桓、晋文；其会，则主会者为之也；其词，则某（某，一本作丘）有罪焉尔（其文辞若有不当，则是我孔丘有罪了）。(《公羊传·昭公十二年》)

十有四年春，西狩获麟。(《春秋·哀公十四年》)

何以书？记异也。何异尔？非中国之兽也。然则孰狩之？薪采者也。薪采者则微者也，曷为以狩言之？大之也。曷为大之？为获麟大之也。曷为为获麟大之？麟者，仁兽也。有王者则至，无王者则不至。有以告者曰："有麕而角者。"孔子曰："孰为来哉，孰为来哉？"反袂拭面，涕沾袍。颜渊死，子曰："噫，天丧予！"子路死，子曰："天祝

予！”西狩获麟，孔子曰：“吾道穷矣。”（《公羊传·哀公十四年》）

子曰：“弗乎弗乎，君子病没世而名不称焉。吾道不行矣，吾何以自见于后世哉？”乃因史记作《春秋》，上至隐公，下讫哀公十四年，十二公。据鲁、亲周、故殷，运之三代，约其文辞而指博。故吴楚之君自称王，而《春秋》贬之曰“子”，践土之会实召周天子，而《春秋》讳之曰“天王狩于河阳”，推此类以绳当世。贬损之义，后有王者举而开之。《春秋》之义行，则天下乱臣贼子惧焉。孔子在位听讼，文辞有可与人共者，弗独有也。至于为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞。弟子受《春秋》，孔子曰：“后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。”（《史记·孔子世家》）

太史公曰：五帝、五代之记，尚矣。自殷以前诸侯不可得而谱，周以来乃颇可著。孔子因史文次《春秋》，纪元年，正时日月，盖其详哉。至于序《尚书》则略，无年月，或颇月，然多阙，不可录。故疑则传疑，盖其慎也。（《史记·三代世表序》）

故孔子闵王路废而邪道兴，于是论次《诗》、《书》，修起礼乐。适齐闻韶，三月不知肉味。自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所。世以混浊莫能用，是以仲尼于七十余君无所遇，曰：“苟有用我者，期月而已矣。”西狩获麟，曰：“吾道穷矣。”故因史记作《春秋》，以当王法，以辞微而指博，后世学者多录焉。（《史记·儒林列传》）

上大夫壶遂曰：“昔孔子何为而作《春秋》哉？”太史公曰：“余闻董生曰：‘周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四

十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。'……夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。……"

壶遂曰："孔子之时，上无明君，下不得任用，故作《春秋》，垂空文以断礼义，当一王之法。今夫子上遇明天子，下得守职，万事既具，咸各序其宜，夫子所论，欲以何明？"

（太史公）退而深惟曰："夫《诗》书隐约者，欲遂其志之思也。昔西伯拘羑里，演《周易》；孔子厄陈蔡，作《春秋》。"（《史记·太史公自序》）

是后或力征，强乘弱，兴师不请天子。然挟王室之义，以讨伐为会盟主，政由五霸，诸侯恣行，淫侈不轨，贼臣篡子滋起矣。齐、晋、秦、楚其在成周微甚，封或百里或五十里。晋阻三河，齐负东海，楚介江、淮，秦因雍州之固，四海迭兴，更为霸主，文武所褒大封，皆威而服焉。是以孔子明王道，干七十余君莫能用，故西观周室，论史记旧闻，兴于鲁而次春秋，上记隐，下至哀之获麟，约其辞文，去其烦重，以制义法，王道备，人事浃。（《史记·十二诸侯年表序》）

古者富贵而名摩灭，不可胜记，唯倜傥非常之人称焉。盖文王拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》；屈原放逐，乃赋《离骚》，左丘失明，厥有《国语》。（司马迁《报任安书》）

韩宣子适鲁，见《易·象》与《鲁春秋》，曰："周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德与周之所以王。"韩子所见，盖周之旧典礼经也。周德既衰，官失其守。上之人不能使

《春秋》昭明，赴告策书，诸所记注，多违旧章。仲尼因鲁史策书成文，考其真伪，而志其典礼，上以尊周公遗制，下以明将来之法。其教之所存，文之所害，则刊而正之，以示劝戒。其余则皆即用旧史，史有文质，辞有详略，不必改也。故传曰："其善志（语见《左传·昭公三十一年》）。"又曰："非圣人孰能修之？"盖周公之志，仲尼从而明之。（杜预《春秋左氏传序》）

由于以上几种文献在古代典籍中的重要影响，特别是《史记》作为一种信史的权威地位，故孔子修《春秋》说为历代多数学者所信从，今人范文澜（《中国通史》）、白寿彝（《中国史学史》）、卫聚贤（《古史研究》）、苏渊雷（《读春秋及三传札记》）及沈玉成（《春秋左传学史稿》）等学者亦均持是说不疑。持《春秋》非孔子所修说的学者无论在古代还是今天都是少数派。第一个对孔子修《春秋》发生怀疑的学者是唐代著名的史学家刘知几（其说见《史通·惑经》）。北宋时期，王安石曾讥《春秋》为"断烂朝报"（说见《宋史·王安石传》[1]、孙觉《春秋经解·周麟之跋》、陆佃《陶山集·卷十二答崔子方书》）。既然视为"断烂朝报"，则自然不会认为《春秋》是孔子所作。近、现代持是说的学者可以顾颉刚、钱玄同和杨伯峻先生为代表。顾氏的观点见于《春秋三传及国语之综合研究》。钱氏通过古文字与"孔壁古文经"的对比否定了孔子与六经的联系，他在《〈左氏春秋考证〉书后》[2]中说：

---

① 《宋史·王安石传》："（安石）黜《春秋》之书，不使列于学官，至戏目为'断烂朝报'。"

② 《钱玄同文集》第四卷，中国人民大学出版社 1999 年版。

我近来取甲骨刻辞及殷周两代之钟鼎款识与《三体石经》中之“古文”相较，更瞭然于“孔壁古文经”中之字体（《三体石经》中“古文”即系根据“孔壁古文经”者），一部分是依傍小篆而略变其体势，一部分是采取六国破体省写之字，总之决非殷周之真古字。由此更知“孔子书《六经》，左丘明述《春秋传》，皆以古文”之为谰言；而“孔壁古文经”本无此物，全是刘歆的伪造，实为颠扑不破之论也。

仅凭个人对甲骨文、殷周金文与《三体石经》中古文的比较即肯定“孔壁古文经”全都是刘歆的伪造，这种说法未免太武断了。杨氏在《春秋》[①]一文和《春秋左传注·前言》[②]中均对《春秋》为孔子作的说法进行了否定，其证据主要有三：

其一，《公羊传》、《穀梁传》经文都在襄公二十一年十一月记“庚子，孔子生”，《左传》经文于哀公十六年记“夏四月己丑，孔丘卒”。孔子不可能写自己某日死，也不会写自己某日生。

其二，《春秋》的笔调前后不一致，这说明其体例不统一。例如隐公、桓公时，无论是盟会还是统军作战，《春秋》都不写外国卿大夫的姓名，但从庄公二十二年开始，《春秋》于结盟时会写出外国卿大夫的姓名，从文公八年开始，《春秋》于盟会时同时会写出鲁国和外国卿大夫的姓名。又如僖公以前，《春秋》多称某国君为某人，不称某侯，僖公以后，仅秦、楚两国之君偶称“秦人”、“楚人”，宣公五年后，所有诸侯均不称“人”而

① 收入《经书浅谈》，中华书局1984年版。
② 中华书局1990年版。

称“爵”，如“秦伯”、“楚子”等。

其三，前人说孔丘著《春秋》意在“寓褒贬，别善恶”，实际上并非如此，太史有死者，有继承者，因此书法各不相同。古本《竹书纪年》是晋国、魏国的历史文献，其所记与《春秋》同，如“陨石于宋五”一语两书所记无异，这说明当时宋国把观察到的天象通报给各国诸侯，各国史官记了下来，何尝是孔丘的笔墨？

至于《春秋》的作者到底是谁，杨氏在《春秋》一文中作了这样的回答：

> 我认为，孔子教学生，不能不教他们近代和现代史，《春秋》一书，孔子不过曾用它作过教本罢了。《春秋》本是鲁国官书，由此传到民间，由孔门弟子传述下来，孔门弟子或者加上孔子生的年月日，或者加上孔子死的年月日，以此作为纪念而已。

杨氏在《春秋》一文中否定孔子作《春秋》的主要根据是书法，属于内证。在《春秋左传注·前言》中杨氏同时举了一些外证，如其中一条说：据《史记·孔子世家》，孔丘作《春秋》的动机起于哀公十四年西狩获麟之后，而孔丘于二年后即病逝，以过了七十岁高龄的老翁用两年时间未必能完成二百四十二年的史书。又如其中另一条说：《论语》作为记载孔丘和他的弟子言行的书，却没有一个字提到《春秋》，更没有提到孔子修《春秋》。杨氏所举的证据固然不少，但要推翻孔子作《春秋》的说法应该说存在着很大的困难。因为杨氏提出的问题多数都可以得到合理的解释，例如杨氏所说的《公羊传》、《穀梁传》襄公二十一年经文“孔子生”一语，《左传》该年经文并无此语，

前人（唐徐彦、杨士勋）早已指出此语属《公羊传》、《穀梁传》追记的传文，而非经文。至于《左传》经文哀公十六年关于孔子卒的记载也不难解释。《左传》哀公十五、十六年的经文历来都认为是后人的续作，故十六年所记“孔丘卒”一语实际和孔子没有关系。

在没有充分证据的情况下，与其否定孔子修《春秋》，不如肯定孔子修《春秋》，因为毕竟有多种较早的文献记载了孔子修《春秋》之事，虽然有矛盾疏漏之处，但基本事实是一致的。沈玉成先生在《春秋左传学史稿》中对这一问题提出了较充分的肯定意见，兹将其证据撮要说明如下：

第一，孟子上距孔子之卒仅一百多年，而且他是孔子学生子思的再传弟子，孔子作《春秋》对孟子来说只是近代史，故《孟子》所载必有根据，不至于向壁虚造。

第二，非儒家学派对《春秋》也有记载，如《庄子·天运》：“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》六经。’”《韩非子·内储说上》：“鲁哀公问于仲尼曰：‘《春秋》之记曰：“冬十二月，霣霜不杀菽。”何为记此？’”鲁哀公向孔子提出这样的问题，不难窥见孔子和《春秋》之间存在着某种关系。又，《韩非子·外储说左上》记晋文公攻原，与大夫期十日，十日而不下，罢兵而去。卫人降晋文公。“孔子闻而记之曰：‘攻原得卫者，信也。’”这段记载多少透露出孔子和史官、史记有关的迹象。

第三，通过一些文献记载与今本《春秋》的比较，可以看出孔子笔削《鲁春秋》的痕迹。例如，《公羊传》庄公七年：“《不修春秋》曰：‘雨星，不及地尺而复。’君子修之曰：‘星陨如雨。’”今本三传经文都作“星陨如雨”。《不修春秋》显然就是《孟子》所说的“鲁之《春秋》”、司马迁所说的“史记”，

即鲁国的国史，经过君子（即孔子）“修”了以后才变成今本《春秋》“星陨如雨”四个字。又如，《礼记·坊记》：“未没丧，不称君，示民不争也。故《鲁春秋》记晋丧曰：‘杀其君之子奚齐及其君卓。’”这条今本《春秋》记作“冬十月，……晋里克杀其君之子奚齐”（僖公九年）、“春王正月，……晋里克弑其君卓”（僖公十年）。通过对比可以看出今本《春秋》经过了笔削加工，这个笔削者，孔子应该是一个适当的人物。

第四，《公羊传》襄公二十一年经文记载此年十一月“孔子生”，《穀梁传》则记作十月庚子“孔子生”。《左传》哀公十六年经文记载“夏四月己丑，孔丘卒”。孔子作《春秋》不可能记自己的生卒年，这是《春秋》非孔子作之说的证据之一。《公》、《穀》二传的经文原出经师口授，“孔子生”这三个字的记载必非经文原有而系窜入，《左传》经文即无此三字可证。至于《左传》哀十五、十六年的经文，历来就称之为“续经”，并非《春秋》原文，“孔丘卒”自然也是《左传》作者所记。

“公、侯、伯、子男”四等爵之说始见于《孟子·万章下》，现代的研究者据金文和其他典籍，认为这种严格的区别在《孟子》以前并不存在，可是在《春秋》中却同样严格区分，如“宋公”、“齐侯”、“晋侯”、“郑伯”、“楚子”、“许男”，丝毫没有错乱，可见《春秋》笔削者生活在孔子之后、孟子之前。

（二）《春秋》的价值及其书法

《春秋》一书相当于大事年表，共一万六千余字，记载了自鲁隐公元年（前722）至鲁哀公十六年（前479，据《春秋左传》）共244年（据《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》均止于鲁哀公十四年，故一说为242年）间发生在鲁国及其他各国中的重要事件。其记事体例为编年体，即以鲁国隐、桓、庄、闵、

僖、文、宣、成、襄、昭、定、哀十二位君主在位的先后序次记事，年分季、季分月、月分日、日系事，秩然有序，一年之中可见各国之大事。

前人对《春秋》的评价极高，认为其具有上遵周公遗制，下明将来之法，更兴旧典，宣扬王道，劝善抑恶，维护周礼的重要作用。《左传》称其文："微而显，志而晦，婉而成章，尽而不汙，惩恶而劝善，非圣人谁能修之？"（成公十四年）晋杜预认为："周德既衰，官失其守。上之人不能使《春秋》昭明，赴告策书，诸所记注，多违旧章。仲尼因鲁史策书成文，考其真伪，而志其典礼，上以尊周公之遗制，下以明将来之法。其教之所存，文之所害，则刊而正之，以示劝戒。……故《传》曰'其善志'，又曰'非圣人孰能修之'，盖周公之志，仲尼从而明之。"（《春秋左氏传序》）唐孔颖达指出："国之大事在祀与戎，祀则必尽其敬，戎则不加无罪，盟会协于礼，兴动顺其节，失则贬其恶，得在褒其善。此《春秋》之大旨，为皇王之明鉴也。"（《春秋正义序》）唐刘知几从史学的角度亦盛赞《春秋》"为不刊之言，著将来之法，故能弥历千载，而其书独行"（《史通·六家》）。

抛开历代经师加在《春秋》上的过度溢美之辞不论，应该肯定《春秋》是一部具有重要史学价值的著作。首先，它是我国第一部编年体的历史典籍，开创了编年体的史书体例。其次，它记载了春秋时期发生在我国的自然现象，是研究古代自然、地理的宝贵资料，内容涉及到日食、月食、陨石、水灾、旱灾、虫灾、地震等，例如全书记载日食达三十六次之多，其中三十三次与现代天文学的推算完全相同。又如庄公七年所记"星陨如雨"和文公十四年所记"有星孛入于北斗"二事是世界文献中关于天琴星座流星雨和哈雷彗星的最早记录。再其次，它记载了春秋

时期各国的政治、军事、经济状况，在一定程度上为我们研究春秋时期的历史提供了重要依据，如根据《春秋》的记载，春秋时期“弑君三十六，亡国五十二”，这使我们了解到当时政治斗争的残酷性和各国兼并战争的剧烈性。又如《春秋》记载：鲁国于宣公十五年实行“初税亩”制度，于成公元年实行“作丘甲”制度，于襄公十一年实行“作三军”制度，这些均反映了鲁国这一时期在政治、军事、经济体制方面的重大变革。第四，它记载了春秋时期的盟会、外交、礼仪、通婚等社会现象，使我们从中了解到在当时社会生活中占主导地位的重要活动。第五，它制定了一套相对严密系统的记事原则，这些原则及其精神在一定程度上对后代史学家产生了积极的影响。

关于《春秋》的记事条例，前人有《春秋》书法之说。所谓《春秋》书法，是指《春秋》的记事遵循着一定的原则，例如《春秋·隐公七年》：

> （七年春，王三月，）滕侯卒。

《左传·隐公七年》指出：“不书名，未同盟也。凡诸侯同盟，于是称名，故薨则赴以名，告终称嗣也，以继好息民，谓之礼经。”根据《左传》的解释，《春秋》对于他国国君之卒的记载是本着这样的原则：凡与鲁国有同盟关系者则书其名，否则不书其名。上例中未书滕君之名，说明当时滕与鲁未建立同盟关系。书名的例子如《春秋·隐公三年》：

> 八月庚辰，宋公和卒。

《春秋》书法除遵循一定的记事原则外，前人还以为《春

秋》的字里行间表现着对人物或事件的褒贬之义，借以达到惩戒后人的目的，此所谓寓褒贬于一字之间，例如《春秋·宣公四年》：

夏六月乙酉，郑公子归生弑其君夷。

《左传·宣公四年》："凡弑君，称君，君无道也；称臣，臣之罪也。"根据《左传》的解释，《春秋》在上句话中点了郑大夫"公子归生"及郑灵公"夷"的名，这样的用词表明《春秋》作者认为弑君事件中的臣为有罪之臣，君为无道之君，通过点名的形式以示贬斥之义。

《春秋》书法，前人多以为是孔子修订《春秋》时制定并使用，旨在体现圣人的微言大义。最早指出《春秋》书法的学者是东汉人何休，他在《春秋公羊注疏序》中说："往者略以胡毋生条例，多得其正，故遂隐括使就绳墨焉。"西晋杜预著《春秋释例》一书对《春秋》书法进行了系统的总结，他认为《春秋》的书法多被《左传》所发明，《左传》中以"凡"字起头的语句均属对《春秋》书法的揭示（如上例）。根据杜预的统计，《左传》中用"凡"的语句共五十处，即所谓"五十凡"。

《春秋》是否有一个一以贯之的严密书法？是否每一字都寓有褒义或贬义？这是《春秋》学中一个不可回避的重大问题。汉代及汉代以后的学者多数都坚信《春秋》书法的存在，他们往往把探讨《春秋》书法阐释圣人微言大义作为研究《春秋》的最高目标，但也有不少学者对《春秋》书法表示了不同程度的怀疑或否定，这些学者如唐孔颖达，宋苏轼、郑樵、朱熹，元吴澄、程端学，清朱鹤龄、顾炎武、顾栋高等人。其中代表性的说法如：

以《春秋》为褒贬者，乱《春秋》者也。（郑樵《春秋考·自述》）

凡说《春秋》者，皆谓孔子寓褒贬于一字之间……此之谓欺人之学。（郑樵《通志·灾祥略》）

《春秋》大旨，其可见者，诛乱臣，讨贼子，内中国，外吴楚，贵王贱伯而已，未必如先儒所言字字有义也。想孔子当时，只是要备二、三百年之事，故取史文写在这里，何尝云某事用某法，某事用某例邪？若欲推求一字之间，以为圣人褒善贬恶专在于是，窃恐不是圣人之意。（《朱子五经语类·卷十七统论经义》）

如果摒弃各家的门户之见客观地看问题，应该承认《春秋》书法肯定是有的，因为作为一部史书不可能没有它的记事条例，就《左传》的“五十凡”来看，多数说法都符合实际情况。不过由于《春秋》历时二百四十余年之久，记事非出自一人之手，许多代人的书法不可能尽同，即使经过孔子的修订也不可能完全改变原来的记载一一重写，所以把《春秋》书法抬到十分严密乃至神圣的地位是不可相信的。例如《春秋》共记弑君三十三例（据《春秋大事表·春秋乱贼表》），其中二十三例书“弑”，二例书“杀”，八例书“卒”，同样是君主被杀，而用词不一。在书“卒”的八例中，五例涉及到鲁国国君（其中鲁桓公遇害于齐），三例涉及到郑、楚、齐三国国君。同样的用词，涉及的对象却有鲁国国君与他国国君的不同，论者以为鲁君被弑用“卒”，是圣人不忍言君被弑而讳言“弑”之故，郑、楚、齐三国国君被弑用“卒”是鲁史从赴（讣）之故，实属弥缝之说，不足为训。从唐代起历代都有人指出《春秋》书法有不统一之

处，例如：

推寻经文，自庄公以上弑君者皆不书氏，闵公以下皆书氏，亦足以明时史之同异，非仲尼所皆贬也。（孔颖达《春秋左传正义》）

《春秋》者，鲁史之旧文也。《春秋》总十二公之事，历二百四十年之久，秉笔而书者必更数十人。此数十人者，家自为师，人自为学，则其书法，岂能尽同？（清石韫玉《独学庐初稿·春秋论》）

向华国问：僖传（《左传》僖公二十九年），卿不会公侯。《春秋》叙公及大夫会盟，以此为例，弗用旧史，或没公不书，如及齐高傒、及晋处父诸盟，不称公，不使卿得敌公也。或贬卿称人，如狄泉、邢丘，以及襄廿六年澶渊诸会，没卿名称人，贬卿所以尊公也。此皆仲尼新意，所以辨等列、明贵贱也。然僖二十五年，公会卫子、莒庆，盟于洮，例以赵武会公，莒庆亦应书人。澶渊之会，良霄以不失所进之不贬，兹莒庆以再命见经，尤为殊例，岂以其释怨修好进而殊之与？求之同例，未得其证。又成二年，公会楚公子婴齐于蜀，例以处父之盟，亦应没公不书。杜以蔡、许君为说，不知蔡、许失位贬爵称人，且会未尝叙蔡、许，与公奚涉？私揣嘉楚来会，亦进而殊之，但无例可证，敢并质之。（刘师培《春秋左氏传答问》）

至于寓褒贬之说尤不可信。《春秋》作者在制定编写条例时要受到政治、礼制、道德等诸多因素的影响而难免带上主观倾向，这是完全可能的，如维护周礼、为尊者亲者讳等，但不可能做到字字都寓有褒贬，句句都是微言大义。事实上，在《春秋》

一书中只能勉强找到部分表示贬义的用语，而很难找到表示褒扬的用语。一些今文学家为了肯定其说，多在“爵号名氏”的存舍上大做文章，甚至挖空心思在一般用词甚至日月的记载上探求褒贬，实属误入歧途。例如：

《春秋·隐公三年》：“春，公会戎于潜。”东汉何休注：“书‘会’者，恶其虚内务恃外好也。古者诸侯非朝时不得踰竟。”孙复注：“诸侯非有天子之事不得出会诸侯，凡书‘会’，皆恶之也。”（《春秋三传》①）

本来一个普通的“会”字，被说成了贬义词。又如：

《春秋·隐公元年》：“（冬十有二月）公子益师卒。”《左传》：“众父卒，公不与小敛，故不书日。”《公羊传》：“何以不日？远也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。”《穀梁传》：“大夫日卒，正也。不日卒，恶也。”（《春秋三传》）

鲁公子益师卒而未书其卒日，这本来是史家略记的正常事，却被《左传》、《穀梁传》与贬义联系在一起，且三家之说各不相同，可见贬义之说纯属臆测，宋人刘敞对三家说进行了驳正：

公子曰公子，公子之子曰公孙，公孙之子以王父字为氏。公子之尊视大夫。大夫三命然后氏，死则卒之。公子益师卒，正也。《左氏》曰“公不与小敛，故不书日”，非也。公孙敖、叔孙婼、公孙婴齐皆为公与小敛乎？何以得书日？

① 上海古籍出版社1987年影印本。

大凡《春秋》所据者，史也。史之所记，有日不日，有月不月，其事可以考核，其日月不可必知也。《穀梁》曰“日卒，正也；不日卒，恶也”，非也。公孙敖、仲遂、季孙意如，岂正者乎？而皆日。叔孙得臣不闻有罪，而反不日，皆妄也。（《春秋三传》）

《春秋》一书迎合了统治阶级的需要，故一出现即受到统治者的高度重视，遂有不少学者为之作传（即作注），据《汉书·艺文志》所载，为《春秋》作传的学者共有五家，即《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》、《邹氏传》和《夹氏传》。其中《左氏传》、《公羊传》和《穀梁传》流传至今，《邹氏传》无承传之师，《夹氏传》无解说之书，故此二家其后湮灭无闻。在西汉时期，《公羊传》、《穀梁传》的地位均高于《左传》，被立于学官，作为国家最高学府的讲授课程；《左传》则处于被排斥的地位，但其史学价值、文学价值以及语言学价值均远远高于《公》、《穀》二传，自东汉至今，一直受到人们高度的重视。

二 《左传》的作者、宗旨及成书年代

关于《左传》的作者、宗旨及成书年代历来存在着较大的分歧，其观点概括起来主要有以下四种：

1. 《左传》成书于春秋晚期，为传《春秋》而作，作者是左丘明

《史记》、《汉书》、《后汉书》、杜预《春秋左氏传·序》基本上代表了这种观点：

是以孔子明王道，干七十余君莫能用，故西观周室，论

史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》，上记隐，下至哀之获麟，约其辞文，去其繁重，以制义法，王道备，人事浃。七十子之徒口受其传指，为有所刺讥褒讳挹损之文辞不可以书见也。鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真，故因孔子史记具论其语，成《左氏春秋》。(《史记·十二诸侯年表》)

古之王者，世有史官，君举必书，所以慎言行、昭法式也。左史记言，右史记事；事为《春秋》，言为《尚书》，帝王靡不同之。周室既微，载籍残缺，仲尼思存前圣之业，乃称曰："夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。"以鲁，周公之国，礼文备物，史官有法，故与左丘明观其史记，据行事，仍人道，因兴以立功，就败以成罚，假日月以定历数，藉朝聘以正礼乐。有所褒讳贬损，不可书见，口授弟子，弟子退而异言。丘明恐弟子各安其意以失其真，故论本事而作传，明夫子不以空言说经也。《春秋》所贬损大人当世君臣，有威权势力，其事实皆形于传，是以隐其书而不宣，所以免时难也。及末世口说流行，故有《公羊》、《穀梁》、《邹》、《夹》之传。四家之中，《公羊》、《穀梁》立于学官，《邹氏》无师，《夹氏》未有书。(《汉书·艺文志序录》)

其（指班彪）略论曰："唐虞三代，《诗》、《书》所及，世有史官，以司典籍，暨于诸侯，国自有史，故《孟子》曰'楚之《梼杌》，晋之《乘》，鲁之《春秋》，其事一也。'定、哀之间，鲁君子左丘明论集其文，作《左氏传》三十篇，又撰异同，号曰《国语》，二十一篇。由是《乘》、《梼杌》之事遂闇，而《左氏》、《国语》独章。"

(《后汉书·班彪传》)

左丘明受经于仲尼，以为经者，不刊之书也，故传或先经以始事，或后经以终义，或依经以辩理，或错经以合异，随义而发。(杜预《春秋左氏传·序》)

根据以上所记可知，司马迁、班固、班彪、杜预均肯定《左传》的作者是左丘明。按照《十二诸侯年表》、《艺文志序录》及《春秋左氏传·序》的说法，《左传》是因孔子《春秋》而作。孔子生活在春秋末期（孔子生于鲁襄公二十二年，即公元前551年；死于鲁定公十六年，即公元前479年），左氏既然受经于仲尼，则其生活的时代及著《左传》的时间亦当在春秋末期，班彪更明确指出《左传》的成书时间是在春秋末期的鲁定公、哀公时期。

2.《左传》成书于战国初期，作者不是左丘明，而是孔子学生子夏的再传弟子，或是吴起（以其居地左氏为名），或是另外的人

持这种观点的学者主要有近人章太炎、钱穆、卫聚贤、徐中舒、杨伯峻等人。

《左传》的记事最晚到鲁哀公二十七年，其中最后一段涉及到智伯被灭、赵襄子其人等事实：

悼之四年，晋荀瑶帅师围郑，未至，郑驷弘曰："知伯愎而好胜，早下之，则可行也。"乃先保南里以待之。知伯入南里，门于桔柣之门。郑人俘酅魁垒，赂之以知政，闭其口而死。将门，知伯谓赵孟："入之。"对曰："主在此。"知伯曰："恶而无勇，何以为子？"对曰："以能忍耻，庶无害赵宗乎？"知伯不悛，赵襄子由是惎知伯，遂丧之。知伯

贪而愎，故韩、魏反而丧之。

鲁悼公为哀公之子。哀公于其二十七年（前467，或说为前468）卒，悼公于是年立，起元在公元前466年。悼公四年为公元前463年，三家灭智伯在悼公十三年，即公元前453年，赵襄子死于公元前425年。襄子为谥号，其名曰无恤，知无恤谥号意味着作者知其死年之事。悼公四年上距孔子卒年（前479）有十六年，三家灭智伯上距孔子卒年有二十六年，赵襄子死年上距孔子卒年有五十四年。孔子终年七十三岁，假设左丘明与孔子同年，则《左传》记事到鲁悼公四年时左氏需活到八十九岁，记事到三家灭智伯时左氏需活到九十九岁，记事到赵无恤死时左氏需活到一百二十七岁。左氏能活到如此高龄似不大可能，即使活到如此高龄而能坚持完成《左传》的撰写也不大可能，这是此派认为《左传》作者不可能是左丘明的重要理由。此外，《左传》好讲预测，一些预测的事情到了战国初期，多数都很灵验，这则是此派将《左传》成书时间确定在战国初期的重要理由。例如庄公二十二年记载，陈大夫懿氏占卜将女儿嫁给齐大夫田敬仲很吉利，五世之后田氏（即陈氏）将成为齐国的执政大臣，八世之后将没有人与之抗衡。果然，田氏的后代在齐国日益强大。至五世陈桓子时败强族栾、高二氏，始大于齐；至七世陈成子时杀相弑君，专权于齐；至十世太公和时终于夺取了齐国的政权立为诸侯。陈成子见于鲁哀公十四年，已在春秋之末。据《史记·齐世家》，成子子襄子盘，盘子庄子白，白子太公和。襄子盘为齐宣公之相，时已在战国初期，其间晋三家灭掉智伯。又如闵公元年载：

晋侯作二军，公将上军，大子申生将下军。赵夙御戎，

> 毕万（魏氏之祖）为右，以灭耿、灭霍、灭魏。……还，为大子城曲沃。赐赵夙耿，赐毕万魏，以为大夫。……初，毕万筮仕于晋，遇屯䷂之比䷇，辛廖占之，曰："吉。……公侯之卦也。公侯之子孙，必复其始。"

毕万是周代毕国国君毕公高的后代，所谓必复其始是指毕万的后代必然又会成为国君。果然毕万后代到魏文侯时，魏始由晋分出，文侯成为国君。魏文侯元年为公元前445年，时亦到了战国初期。

《左传》中的预测多数符合事情的发展结果，在古代看来是灵验，是善恶应得的报应，在今天看来完全是作者根据结果制造的欺人之作。懿氏卜田敬仲"八世之后，莫之与京"，说明作者见到了田氏家族在战国初期夺取齐政权的事实，辛廖占毕万后代"必复其始"成为国君，则说明作者看到了战国初期魏文侯立为诸侯的事实。

最早提出《左传》完成于战国时期并且确定了具体时间的学者是卫聚贤先生，他在《古史研究》中推断《左传》成书应在周威烈王元年到二十三年之间，即公元前425年到前403年之间。作出这一断定的主要根据就是《左传》中使用的谥号，其中赵襄子这一谥号出现的时间最晚，是在公元前425年，故《左传》的成书时间不能早于此年。卫氏又认为毕万占卦中"公侯之子孙，必复其始"一语为推测语气，因而断定《左传》作者只见到了韩赵魏三家的强大而并没有见到三家分晋和各自为侯的局面，遂得出结论说：涉及周威烈王初年以前史事的卜辞都应验了，而涉及周威烈王初年以后史事的卜辞都没有应验，因此《左传》当撰成于周威烈王初年。

徐中舒先生在《左传选·后序》[1]一文中作了这样的论证：

> 左丘明是孔子同时人，亲见孔子，而《左传》作者能预知三家分晋、田氏代齐，这两件事都远在孔子以后。孔子卒于公元前479年，而三家分晋在公元前403年，距孔子没已七十七年；田氏代齐在公元前386年，距孔子没已九十四年。《左传》作者不但能预知三家分晋（按：《左传》预测的是三家灭智伯）、田氏代齐，又能断言郑国先亡（见《左传》襄公二十九年）或郑先卫亡（见昭公四年）。郑国灭亡在公元前375年，距孔子没已一〇四年。这些历史都不是孔子同时的人所能前知的。据此言之，《左传》成书的年代必远在孔子以后。
>
> 韩愈说："《春秋》谨严，《左氏》浮夸"，所谓浮夸就是指的这些前知的预言。《左传》中预言有验的也有不验的。凡验的预言，可以说都是事后比附之词。如三家分晋田氏代齐的预言，书中屡见，《左传》作者应是看见这些历史的。
>
> 凡不验的预言其初都似有验徵。《左传》又在秦穆公死以人殉葬时断言"秦之不复东征"，东征指向晋用兵而言。魏文侯、武侯时，魏攻取秦河西地，阻绝秦国东向用兵道路。
>
> 《左传》作者只看见魏国攻夺秦河西地断绝了秦国东征道路，因此，就断言"秦之不复东征"；后来魏献河西、河东地于秦，又完全出于《左传》作者预料之外，因此，这个预言也就不验了。

---

[1] 中华书局1963年版，第341—367页。

《左传》作者对于魏国期望是很大的。他在晋赐毕万以魏时说："毕万之后必大。万，盈数也；魏，大名也。以是始赏，天启之矣！"他只看见魏国的强大，却没看见魏国的削弱，《左传》就是魏国霸业鼎盛时代的作品。把《左传》成书年代定为公元前375年——公元前351年，也与这一个不验的预言相符合的。

孔子卒于公元前479年，子夏少孔子四十四岁，孔子卒时子夏年二十八。子夏居西河为魏文侯师，当是晚年时事。相传子夏老寿，晚年丧明。假定当时子夏年七十，即公元前437年，下距《左传》成书年代的上限为七十二年（应为六十二年），因此，《左传》作者可能就是子夏一再传的弟子。

杨伯峻先生在《左传》一文中就这一问题作了类似的推断：

《左传》作者好讲预言。预言灵验的，便是《左传》作者所目见耳闻的；不灵验的，便是预测错了，他未尝料想到的。他说毕万之后代一定昌盛而恢复为公侯，证明他曾见到魏文侯为侯，却不曾见到其后称王。那么由此可以推测，《左传》作于周威烈王二十三年（公元前403年），即魏斯称侯以后（83页）。

《左传》的作者不可能是左丘明，因此我们不纠缠作者为谁的问题。但著作年代却在战国初期，公元前403年以后。……我们可以大胆推定，《左传》成书在公元前403年以后，公元前386年前，离鲁哀公末年约六十多年到八十年（84页）。

在《春秋左传注·前言》中杨氏对《左传》在战国流传的

情况进行了考察，为《左传》成书于战国时期提供了另一重要证据：

《史记·十二诸侯年表序》说："铎椒为楚威王传，为王不能尽观《春秋》，采取成败，卒四十章，为《铎氏微》。赵孝成王时，其相虞卿上采《春秋》，下观近势，亦著八篇，为《虞氏春秋》。"

司马迁上文所谓《春秋》，实指《左传》，前人已有定论，现在不再重复。读者参考近人金德建《司马迁所见书考司马迁所称春秋系指左传考》也足以瞭如指掌。不然，《春秋》在当时最多不过一万八千字，为什么"为王不能尽观"？《春秋》和《左传》近二十万字，才"为王不能尽观"。孔颖达在《春秋左氏经传集解序·疏》中引刘向《别録》也说：

"铎椒作《抄撮》八卷，授虞卿。虞卿作《抄撮》九卷，授荀卿。"

《别録》的二种《抄撮》，就是司马迁的《铎氏微》和《虞氏春秋》。《汉书·艺文志》有《铎氏微》三篇，班固自注说："楚太傅铎椒也。"又有《虞氏微传》二篇，班固自注说："赵相虞卿。"那么，铎椒、虞卿节録《左传》成书，不但武帝时司马迁看过，刘向、刘歆整理西汉末皇家藏书时，并曾整理过，这是十分可信的。而且，《战国策·楚策四》并有下列一段文字：

虞卿谓春申君曰："臣闻之《春秋》，'于安思危，危则虑安'。"

"于安思危"二语，实际就是对《左传》襄公十一年"居安思危，有备无患"的引意。古人引书，一般不拘泥于

文字，只是大意相同便够。

铎椒为楚威王太傅，因作这书。楚威王元年为公元前三三九年，末年为前三二九年，铎椒作《铎氏微》或《抄撮》，不出这十一年之间，足见战国时代的上层人物都喜爱《左传》。虞卿的年代大概在公元前三〇五——前二三五年。从这以后征引《左传》的更多。刘师培《群经大义相通论》中有《左传荀子相通论》，其中虽不免有附会之处，但荀子征引《左传》，实无可疑。……

其后《战国策》（如《魏策三》用僖公二年和五年《左传》，称《左传》为《春秋》）、《吕氏春秋》、《韩非子》无不征引《左传》文字。《吕氏春秋》、《韩非子》二书征引尤多。刘师培有详细考证，见《读左札记》。

杨氏的看法与卫、徐二家十分接近，所不同的是卫氏没有具体提出《左传》的作者，徐氏认为《左传》的作者是子夏的再传弟子，而杨氏认为《左传》的作者难以确定，也没有必要在此问题上纠缠。

章太炎认为《左传》的名称不是来自人名，而是来自地名，即来自战国时期吴起的居住地左氏。章氏虽然没有明确说明《左传》的成书年代是在战国初期，但结论是显然的，他在《春秋左传读·丘明》中说：

《韩非·外储说右上》曰："吴起，卫左氏中人也。"左氏者，卫邑名。《内储说上》曰："卫嗣君之时，有胥靡逃之魏，因为襄王之后治病。卫嗣君闻之，使人请以五十金买之，五反，而魏王不予。乃以左氏易之。"注："左氏，都邑名也。"《左氏春秋》者，固以左公名，或亦因吴起传其

> 学，故名曰《左氏春秋》，犹《诗传》作于大毛公，而《毛诗》之名因小毛公而题与。以左氏名《春秋》者，以地名也，则犹《齐诗》、《鲁诗》之比与。或曰：本因左公得名，及吴起传之，又传其子期，而起所居之地为《左氏》学者群居焉（犹齐之稷下），因名其地曰左氏。以人名地，则党氏之沟之比也。因有以《韩非》之文证《左传》为吴起作者，故发此二义正之（今曰《左传》，若左氏本由地得名，则今所称为割裂，犹呼《公羊》、《穀梁》曰《公》、《穀》矣）。

依据《韩非子·外储说右上》“吴起，卫左氏中人也”一语及《韩非子·内储说上》之注文“左氏，都邑也”，联系到吴起曾传《左氏》之学，遂推断《左传》是因吴起居地而得名，循此而论，《左传》的成书年代即在战国初期，而其作者也就与吴起有关了。章氏的这一说法不无道理。

章氏的观点到了钱穆那里得到了进一步的发展，钱氏明确认为《左传》的作者就是吴起，他在《先秦诸子系年·吴起传〈左氏春秋〉考》[①] 中通过清人姚鼐及日人狩野直喜之说而断定前人把《左传》的作者视为左丘明实是因书名而造成的误会。接着论道：

> 余考诸《韩非》书：“吴起，卫左氏中人也。”然则所谓《左氏春秋》者，岂即以吴起为左氏人故称，而后人因误以为左姓者耶？
>
> 又按：《艺文志》，《易》有《淮南道训》，《诗》有

① 商务印书馆2001年版。

《鲁说齐杂记》,《论语》有《燕传说》,《五经异义易》有《下邳传》,此皆以地名系者,则亦何疑于《左氏》?

《说苑》:"魏武侯问元年于吴子。"此亦吴起传《春秋》之证。晋汲县人发魏襄王塚,有《师春》者,即採《左氏》,亦可见《左氏》书与魏之关系焉。

除以上五人外,郭沫若、朱东润、赵光贤等人亦均持战国说。其中郭氏同意《左传》作者为吴起之说(见《述吴起》,收入《青铜时代》)。朱氏认为《左传》成书于公元前四世纪初期,即公元前400至前360年之间,理由是《左传》只预见到魏国的强盛而没有预见到其衰亡,《左传》预见到了赵氏有内乱,《左传》记秦国之事自殽之战后逐渐减少,直到秦孝公即位(在公元前362年)后才发生了改变,等等。赵氏认为《左传》经过了改编,改编者是战国人,改编的时间在公元前375至前352年之间,他的根据主要也是《左传》中的预言和占筮。

3.《左传》成书于战国中期以前,是一部由历代学者相继完成的集体性著作,始于春秋末的左丘明

持这种观点的学者主要有清人顾炎武、姚鼐及今人沈玉成等人。顾炎武在《日知录·卷四》中说:

《左氏》之书,成之者非一人,录之者非一世,可谓富矣。而夫子当时未必见也,史之所不书,则虽圣人所不知焉者。……《左氏传》采列国之史而作者也。故所书晋事,自文公主夏盟,政交于中国,则以列国之史参之,而一从周正;自惠公以前,则间用夏正。其不出于一人,是矣。

顾氏认为《左传》作者非一人一世的主要证据是《左传》

中使用的历法不够统一，晋文公称霸期间全部使用的是周历，而在惠公以前除了使用周历外还间或使用了夏历。使用的历法不同，即意味着作者的不同。姚鼐可以说是第一个系统阐述《左传》非由一人所成的学者，他在《左传补注·序》中说：

《左氏》之书非出一人所成。自左丘明作传以授曾申，申传吴起，起传其子期，期传楚人铎椒，椒传赵人虞卿，虞卿传荀卿。盖后人屡有附益。其为丘明说经之旧及为后人所益者，今不知孰为多寡矣。（引自杨伯峻《春秋左传注·前言》）

姚氏之说本自唐陆德明《经典释文·序录》，《序录》又本自《汉书·儒林传》。《序录》说：

左丘明作传以授曾申，申传卫人吴起，起传其子期，期传楚人铎椒，椒传赵人虞卿，卿传同郡荀卿，名况，况传武威张苍，苍传洛阳贾谊，谊传至其孙嘉，嘉传赵人贯公，贯公传其少子长卿，长卿传京兆尹张敞及侍御史张禹，禹数为御史大夫萧望之言《左氏》，望之善之，荐禹徵待诏，未及问，会病死。禹传尹更始，更始传其子咸及翟方进、胡常，常授黎阳贾护，护受苍梧陈钦。《汉书·儒林传》云："汉兴，北平侯张苍及梁太傅贾宜、京兆尹张敞、大中大夫刘公子皆修《春秋左氏传》。"始，刘歆从尹咸及翟方进受《左氏》，由是言《左氏》者本之贾护、刘歆。歆授扶风贾徽，徽传子逵。

《序录》明言《左传》作者为左丘明，自曾申以后实为《左

传》的流传情况，姚氏则据此得出了"《左氏》之书非出一人所成"、"后人屡有附益"的结论，同时根据吴起曾传《左传》、《左传》记晋、楚事尤详、善于论兵谋等事实，认为军事家吴起对《左传》增补的内容最多。沈玉成先生的观点集中体现在《春秋左传学史稿》一书中，他在该书第十二章中说：

> 前面提到，先秦古书往往要经历一个口头流传的过程才最后写定。这和当时简陋的书写条件以及文化的传播方式都有关系。……春秋末，礼崩乐坏，王纲失坠，私学兴起。而私学始传之人往往又在原先的诸侯国有专门的职守，《汉书·艺文志·诸子略》所谓儒家出于司徒之官，道家出于史官，阴阳家出于羲和之官等，虽不必尽符实际，但诸子之学出于王官，现在已经基本成为定论。以诸子学为特色的私学，保留了口头传诵的授受习惯，一门之内，往往学传数代之后才开始写定自己的代表著作。因此，占先秦古籍百分之九十的私学著作，真正形成比较固定的文本，要到战国中期以后。但题名作者却往往还是始传之人，这并非完全是出于尊师的考虑，因为始传者勾勒了学说的轮廓，奠定了基本的雏型，其在成书中的地位是任何一个后学所无法比肩的。
>
> 用这样的观点看《左传》的成书，许多问题就可以豁然贯通。《左传》的出现是王学渐废而私学渐兴的特殊时代的产物，目的是为已经由鲁史记而变成儒家重要文献的《春秋》提供解释，但采用的解说方式还是很古老的。……
>
> 依据这个分析，可以推断，最初传授《左传》的人应该是个史官。他不仅有条件看到大量史料，而且保留了史官传统的解说《春秋》的方式。所不同的是，他用以解说的史料，已非全部得之口传，还兼采各国史乘。他汇萃众史，

却没有立即书之于竹帛，又以口授的方式传给门人。《左传》虽然出于史官，却始终是儒家内部的私人授受之学。在《国语》中已有“君子曰”之语，说明瞽矇传诵史事的同时，已经有了议史论史的习惯。《左传》继承这个传统，在口授事实的过程中随时加入一些解说《春秋》的书法、凡例，以及评论史事的“君子曰”、“仲尼曰”，就是很自然的事情。对于一个以传《春秋》为已任的史官，这些工作应当是他份内之事。

《左传》在口头上的代代传诵，经历了一个比较长的时期。这期间，内容和语言上都必然逐步丰富。今天见到的那些属于战国时代的史事，应当是在这个过程中加入的，而语言风格上接近战国的那些文字可能就是在流传乃至写定时受到战国文风的影响而修改润饰的。……在文献所提供的证据不足以得出明确结论的情况下，不妨借用模糊数学的原理来处理：即《左传》始传于春秋末，而最后写定于战国中期以前，看似模糊的意见，在这一类问题上可能比看似精密的判断更为接近事实。

沈先生的推论无疑是一个折中的观点，虽不乏想象的成分，但有较强的说服力，能够将春秋末、战国初两说联系在一起，使之都得到合理的解释。

4. 《左传》撰成于东汉，是一部由古文学家刘歆改编的伪书

持这一观点的学者主要有清人刘逢禄、康有为，近人顾颉刚、钱玄同及今人徐仁甫等人。

刘逢禄研究《左传》的主要著作是《春秋左传考证》，该书认为《左传》在刘歆之前称《左氏春秋》，与《春秋》各自成

书。《左氏春秋》如同《晏子春秋》、《吕氏春秋》的性质一样，属于杂史，并非为传《春秋》而作，其作者就是左丘明。《左氏春秋》流传到西汉时经过了刘歆的改编，才成了一部解释《春秋》的著作，并易名为《左传》。《左传》中的“君子曰”、“书曰”、对《春秋》书例的说明、对《左氏春秋》文字的附益等内容均属于刘歆的伪造。其目的在于扰乱《公羊》对《春秋》大义的阐释，以期达到打击《公羊》、宣扬《左传》的目的。例如《左传·隐公元年》：“君子曰：‘颍考叔，纯孝也，爱其母，施及庄公。’《诗》曰：‘孝子不匮，永锡尔类。’其是之谓乎？”刘氏证曰：

> 考叔于庄公，君臣也，不可云“施及”，亦不可云“尔类”，不辞甚矣。凡引君子云云，多出后人附会，朱子亦尝辨之。

早在宋代时林栗即指出《左传》“君子曰”、“书曰”的内容是刘歆之辞（见《朱子语类》），清人方苞亦认为《左传》是刘歆的伪作（见《望溪先生文集》卷一），但第一个对刘歆的所谓伪作进行全面、系统、深入论证的学者是刘逢禄。刘氏属于今文经学派，他对刘歆作伪的揭露迎合了今文经学派改革时政的需要，其论据并不充分，多有牵强臆测之处。

康有为在经学方面信奉《公羊传》，属于今文经学派，故对《左传》及其他古文经采取了排斥打击的态度，他的《新学伪经考》即是否定古文经的辨伪专著。康氏认为古文经都是刘歆的伪作，旨在为王莽的新朝服务，故称《左传》等古文经为“新学伪经”。在《新学伪经考》一书中，康氏提出了《左传》是刘歆割裂《国语》而成的观点。《汉书·艺文志》载“《国语》二

十一篇”、“《新国语》五十四篇”，康氏据此认为：

《国语》仅一书，而志以为二种，可异一也。其一，《二十一篇》即今传本也；其二，刘向所分之《新国语》五十四篇。同一《国语》，何篇数相去数倍？可异二也。刘向之书皆传于后汉，而五十四篇之《新国语》，后汉人无及之者，可异三也。盖五十四篇者，左丘明之原本也。歆既分其小半，凡三十篇，以为《春秋传》；于是留其残剩，掇拾杂书，加以附益，而为今之《国语》，故仅得二十一篇也。

康氏持此论的根据之一是，《史记·太史公自序》、《报任安书》、《汉书·司马迁传》等重要文献均提到左丘明著《国语》事而未言及其著《左传》事：

《汉书·司马迁传》称司马迁据左氏《国语》，采《世本》、《战国策》，述《楚汉春秋》。《史记·太史公自序》及《报任安书》俱言：“左丘失明，厥有《国语》。”《报任安书》下又云：“乃如左丘无目，孙子断足，终不可用，退论书策以书其愤。”凡三言左丘明，俱称《国语》，然则左丘明所作，史迁所据，《国语》而已，无所谓《春秋传》也。

关于刘歆改编《左传》的具体做法，康氏是这样推测的：

歆以其非博之学欲夺孔子之经，而自立新说以惑天下。知孔子制作之学首在《春秋》，《春秋》之传在《公》、《穀》，《公》、《穀》之法与六经通；于是思所以夺《公》、《穀》者，以《公》、《穀》多虚言，可以实事夺之，人必

> 听实事而不听虚言也。求之古书，得《国语》与《春秋》同时，可以改易窜附；于是毅然削去平王以前事，依《春秋》以编年，比附经文，分《国语》以释经，而为《左氏传》。作《左氏微》以为书法，依《公》、《穀》日月例而作日月例，托之古文以黜今学，托之河间、张苍、贾谊、张敞名臣通学以张其名，乱之以《史记》以实其书，改为十二篇以新其目，变改纪子帛、君氏卒诸文以易其说，续为经文尊孔子卒以重其事，遍伪群经以证其说。

康氏为了证成其说，认为刘歆不仅对先秦的古籍进行了窜改，而且对《史记·十二诸侯年表序》、《汉书·河间献王传》、《鲁恭王传》及《儒林传》等涉及《左传》在西汉流传情况的材料也都进行了窜改，这是很难让人置信的。再说《国语》与《左传》，在风格、语言、文学水平等方面都存在着很大的差异，很难想象它们原来属于同一部书。康氏的论证充满霸气而证据不足，故没有多少说服力。刘歆一生既要负责校理国家的图书，又要撰写《七略》及《列女传》、《三统历谱》等书，同时有繁忙的政务，乃至担任王莽的国师，何暇投入巨大的精力去窜改诸书以成《左传》？像《左传》这样体大思精、艺术性极高的著作岂能在短时间伪造改编而成？这是凭常识和情理都可以作出判断的问题。

顾颉刚的观点主要体现在他的《致钱玄同先生论古史书》[①]和《五德终始说下的政治和历史》(1930)这两篇文章中。在前一篇文章中，顾氏提出了著名的“层累地造成的古史观”，即所谓古史是古人依据上古的零星传说按照不同的时代需要不断地附

---

① 《读书杂志》第九期。

益而成的，时代愈后，传说的古史期越长，传说中的中心人物也就愈放愈大。按照这一学说，《左传》这部反映春秋历史的著作必然经过了后人的改造。在后一篇文章中，顾氏考证了五行说对古代政治及历史的重要影响，勾画出了"五德终始说"从战国到西汉的发展过程，从中找到了一些在左丘明时代没有但却出现在《左传》中的材料，这些材料指古帝少昊、汉为尧后等。同时认为这些材料是刘歆改编《左传》时所增，旨在使五帝配五德，以成五德终始之说，从而达到宣扬汉为尧后、新将代汉的政治目的。"五德终始说"为肯定刘歆的伪作说提供了新的思路。顾氏在给钱玄同的信中亦明确表示自己认为《左传》是刘歆改造《左氏春秋》的结果。

"刘歆伪作说"后来遭到了近人廖平、章太炎、刘师培、钱穆、杨向奎等人的反驳。其中钱、杨二人的反驳最为深刻。例如钱氏在《刘向歆父子年表》中指出刘歆伪作说从时间、力量、保密等方面看都不能成立：

> 刘向卒在成帝绥和元年，刘歆复领五经在二年，争立古文经博士在哀帝建平元年，去向卒不逾二年，去歆领校五经才数月。谓歆遍伪群经，在向未死之前乎？将向既卒之后乎？向未死之前，歆已遍伪诸经，向何弗知？不可通一也。向死未二年，歆领校五经未数月，即能遍伪诸经，不可通二也。……歆遍伪诸经，将一手伪之乎？将借群手伪之乎？一手伪之，古者竹简繁重，杀青非易，不能不假手于人也。群手伪之，又何忠于伪者之多，绝不一泄其诈耶？

钱氏的驳斥很机智，抓住了问题的要害，给了伪作说以致命的打击。文中提出的疑点大概是伪作说者不曾考虑的，也难以作

出合理的回答。

徐氏的观点体现在一些单篇论文和《左传疏证》[1]一书中，徐氏可以说是刘歆伪作说的坚决拥护者和捍卫者，他所用的材料和方法多数都没有超过刘逢禄和康有为，但他的一些结论却更大胆，认为《左传》成书年代晚于《史记》，《左传》采《史记》的例证多达一百二十七条。这种观点没有人会相信，别的不说，仅从语法发展的角度来看，即足以证明《左传》早于《史记》，例如"见……于"、"为……所"这种被动句式在《史记》中很普遍，而《左传》中却一例也找不到。又如像"此必是豫让也"（《史记·刺客列传》）这样带判断系词"是"的判断句在《史记》中可以找到多例，而在《左传》中同样一例也找不到。

三　《左传》与《春秋》的关系

《左传》是一部为传《春秋》而作的史书，《史记·十二诸侯年表》、杜预《春秋左氏传序》均明确地指出了这一点，东汉桓谭《新论》甚至进一步认为："《左氏》经之与传，犹衣之表里，相持而成，经而无传，使圣人闭门思之十年不能知也。"今人徐中舒、杨伯峻等学者都肯定《左传》为传《春秋》而作。杨氏在《左传》一文中归结《左传》传《春秋》的方式共有四种：即说明《春秋》书法、用事实补充《春秋》、订正《春秋》的错误和增加无经的传文。除了肯定《左传》是为传《春秋》而作外，还有一种对立的观点认为，《左传》是一部独立的史书，和《春秋》没有直接的联系，西汉的今文经博士即"谓

① 四川人民出版社1981年版。

《左氏》为不传《春秋》”（《汉书·楚元王传》）。晋人王接说：“接常谓《左氏》辞义赡富，自是一家书，不主为经发；《公羊》附经立传，经所不书，传不妄发，于文为俭，通经为长。”（《晋书·王接传》）清人刘逢禄、皮锡瑞等亦均认为《左传》是一部独立的史书。刘氏在《左氏春秋考证》中说：

> 左氏后于圣人，未能尽见列国宝书，又未闻口授微言大义，惟取所见载籍如晋《乘》、楚《梼杌》等相错编年为之。本不必比附夫子之经，故往往比年阙事，刘歆强以为传《春秋》，或缘经饰说，或缘《左氏》本文前后事，或兼采他书以实其年。如此年之文，或即用《左氏》文，而增春夏秋冬之时，遂不暇比附经文，更缀数语。要之，皆出点窜，文采便陋，不足乱真也。然歆虽略解经文，颠倒《左氏》，二书犹不相合。《汉志》（指《汉书·艺文志》）所列《春秋》古经十二篇、经十一卷、《左氏传》三十卷是也。自贾逵以后，分《经》附《传》，又非刘歆之旧，而附益改窜之迹益明矣。……左氏以良史之材，博闻多识，本未尝求附于《春秋》之义。后人增设条例，推衍事迹，强以为传《春秋》，冀以夺《公羊》博士之师法。名为尊之，实则诬之，《左氏》不任咎也。

皮氏在《经学通论·春秋》[①] 中充分肯定了王接及刘氏之说，并通过举例对《左传》与《春秋》不一致的地方进行了证明：

---

① 中华书局1954年版。

晋王接谓《左氏》自是一家书，不主为经发，此确论也。袒《左氏》者，或不谓然，试以《春秋经》及《左氏传》证之：庄公二十六年《传》："秋，虢人侵晋。冬，虢人又侵晋。"杜预《集解》云："此年《经》、《传》各自言其事者，或《经》是直文，或策书虽存而简牍散落，不究其本末，故《传》不复申解，但言传事而已。"孔疏曰："此年《传》不解《经》，《经》、《传》各自言事，伐戎、日食，体例已举。或可《经》是直文（直文指没有传文相应的经文），不须传说。曹杀大夫，宋、齐伐徐。或须说其所以，此去丘明已远。或是简牍散落，不复能知故耳。上二十年亦《传》不解《经》，彼《经》皆是直文，故就此一说，言下以明上。"

锡瑞案：自幼读《左氏传》书不书之类，独详于隐公前数年，而其后甚略，疑其不应如此草草，及观刘氏考证《左氏》释经之文，阙于隐桓庄闵为尤甚，多取晋、楚之事敷衍，似皆出晋《乘》、楚《梼杌》，尤可疑者。杜、孔皆谓《经》、《传》各自言事，是虽经刘歆、贾逵诸人极力比附，终不能弥缝其迹。

如果将《左传》和《春秋》进行全面的比较，就会发现二者的差异确实不少，远不止皮文中提到的这些；但相同或相应的方面也很多。总的来说"同"多于"异"。

（一）《左传》与《春秋》的主要差异点

1. 有《经》无《传》

"有《经》无《传》"是指《春秋》的一些经文没有相应的《左传》传文。例如《春秋·隐公二年》：

十有二月乙卯，夫人子氏薨。

按：此条没有相应的传文。杜预注："无传。"

2. 有《传》无《经》

"有《传》无《经》"是指《左传》的一些传文没有相应的《春秋》经文，例如《左传·襄公十五年》：

（冬）郑公孙夏如晋奔丧，子蟜送葬。

宋人或得玉，献诸子罕，子罕弗受。献玉者曰："以示玉人，玉人以为宝也，故敢献之。"子罕曰："我以不贪为宝，若以与我，皆丧宝也，不若人有其宝。"稽首而告曰："小人怀璧，不可以越乡，纳此以请死也。"子罕寘诸其里，使玉人为之攻之，富而后使复其所。

十二月，郑人夺堵狗之妻而归诸范氏。

按：此三条均无相应的经文。本年冬经文只有一条：

冬十有一月癸亥，晋侯周卒。

3. 《经》、《传》不相应

"《经》、《传》不相应"是指某一年的经文和传文均不相应，上文皮锡瑞所举庄公二十八年的经、传文即属于这种情况。此将该年的经、传全文对比如下：

《春秋·庄公二十六年》：

二十有六年春，公伐戎。

夏，公至自伐戎。

曹杀其大夫。

秋，公会宋人、齐人伐徐。

冬十有二月癸亥朔，日有食之。

《左传·庄公二十六年》：

二十六年春，晋士蔿为大司空。

夏，士蔿城绛以深其宫。

秋，虢人侵晋。冬，虢人又侵晋。

4. 《经》、《传》不尽同

“《经》、《传》不尽同”是指传文和经文的内容有一定差异。例如：

(1)《春秋·桓公四年》：“四年春正月，公狩于郎。夏，天王使宰渠伯纠来聘。”

《左传·桓公四年》：“四年春正月，公守于郎。书时，礼也。夏，周宰渠伯纠来聘。父在，故名。秋，秦师侵芮，败焉，小之也。冬，王师、秦师围魏，执芮伯以归。”

按：《春秋》之记缺秋、冬之事。

(2)《春秋·闵公二年》：“秋八月辛丑，公薨。九月，夫人姜氏孙于邾。”

《左传·闵公二年》：“秋八月辛丑，共仲使卜齮贼公于武闱。……闵公之死也，哀姜与知之，故孙于邾。”

按：哀姜即姜氏，《左传》之记缺“九月”。

(3)《春秋·昭公八年》：“夏四月辛丑，陈侯溺卒。”
《左传·昭公八年》：“夏四月辛亥，哀公缢。”

按：陈侯即陈哀公，名溺。辛丑为三日，辛亥为十三日。杜预注：“《经》书辛丑，从赴（讣）。”孔颖达疏：“《经》、《传》异者，多是《传》实《经》虚。”

5.《经》后之《传》

“《经》后之《传》”指《春秋》全文之后增加的《传》文，这些《传》文均没有相应的《经》文。《春秋》起自鲁隐公元年（前722），止于鲁哀公十四年（《公羊传》、《穀梁传》上的经文止于此年）或鲁哀公十六年（《左传》上的经文止于此年）。《左传》起自时间与《春秋》相同，终止时间则延续到了鲁哀公二十七年，比《公》、《穀》二传的经文多出十三年，比《左传》的经文多出十一年。另外，《左传·鲁哀公二十七年》最后一段的内容涉及到鲁悼公（哀公子）四年（前463）的事件，如果按此年计算，则《左传》比《春秋》延续的时间更长。

以上差异一般都可以找到其所由生的原因，例如“有《经》无《传》”的情况是由于《传》文没有相应的史料，故只能从缺。“有《传》无《经》”的情况则正好相反，《经》文失载或脱简而《传》文进行了增补。“《经》、《传》不相应”的情况往往被《左传》不传《春秋》说者作为重要的证据，其实这种情况仅此一例，盖由脱简所致。如果《左传》确实非为传《春秋》而作，则“《经》、《传》不相应”的情况必然会触目皆是，岂能仅此一例？“《经》、《传》不尽同”的情况多数是由于经文为

记事原则所限而造成了与事实的差异。至于“《经》后之《传》”则更容易理解，由于作《传》的人在《春秋》之后，故适当补充一些后来发生的史实是很自然的事。

(二)《左传》与《春秋》的主要相同点

1.《左传》传文与《春秋》经文基本相对应

本文对《左传》传文与《春秋》经文对应的情况进行了抽样调查，结果如下：

《春秋》经、传记事抽样调查表

时间		《春秋》记事数（条）	《左传》记事数（条）
隐公	元年	7	7
	二年	9	7（无传2）
	三年	7	5（无传2）
	四年	7	6（无传1）
	五年	8	7（无传1）
桓公	元年	5	5
	二年	5	5
	三年	8	7（无传1）
	四年	2	2
	五年	9	6（无传3）
庄公	元年	8	3（无传5）
	二年	5	1（无传4）
	三年	5	4（无传1）
	四年	7	2（无传5）
	五年	4	3（无传1）
闵公	元年	5	5
	二年	8	6（无传2）

续表

时间 \ 类别		《春秋》记事数（条）	《左传》记事数（条）
僖公	元年	10	10
	二年	6	5（无传1）
	三年	7	7
	四年	8	7（无传1）
	五年	9	7（无传2）
文公	元年	11	9（无传2）
	二年	8	7（无传1）
	三年	7	7
	四年	7	6（无传1）
	五年	6	3（无传3）
宣公	元年	13	12（无传1）
	二年	5	4（无传1）
	三年	8	5（无传3）
	四年	7	3（无传4）
	五年	6	5（无传1）
成公	元年	7	7
	二年	9	7（无传2）
	三年	7	5（无传2）
	四年	7	6（无传1）
	五年	8	7（无传1）
襄公	元年	9	7（无传2）
	二年	10	9（无传1）
	三年	9	7（无传2）
	四年	7	5（无传2）
	五年	14	12（无传2）

续表

类别 时间		《春秋》记事数（条）	《左传》记事数（条）
昭公	元年	12	9（无传 3）
	二年	5	5
	三年	7	6（无传 1）
	四年	8	8
	五年	8	7（无传 1）
定公	元年	8	7（无传 1）
	二年	4	2（无传 2）
	三年	5	4（无传 1）
	四年	16	7（无传 9）
	五年	6	4（无传 2）
哀公	元年	16	8（无传 8）
	二年	9	7（无传 2）
	三年	9	3（无传 6）
	四年	11	4（无传 7）
	五年	6	3（无传 3）
合计		455	336（无传 119）

上表《春秋》记事数共有 455 条，《左传》共有 336 条，即《左传》有 336 条记事与《春秋》的记事是完全对应的，占表中总计事数约 74%。《春秋》有记载而《左传》无传的事例共有 119 条，占表中总计事数约 26%。根据此项抽样调查，《左传》与《春秋》相对应的事例占大多数，接近总例数的四分之三。需要说明的是，这项统计不包括《左传》有传文而《春秋》无经文的事例。

2.《左传》对《春秋》的凡例进行了说解

根据杜预《春秋释例》的统计，《左传》对《春秋》凡例的说明共有 50 条，即所谓“五十凡”。例见（二）“《春秋》的

价值及其书法”。

3.《左传》对《春秋》的义理进行了说解

“义理”指《春秋》书法中的所谓“大义”。义理往往通过凡例去体现，但《左传》指出的许多义理实际上是对《春秋》用意的随文解释，并不一定包含在固定的凡例之中。例如：

> 《春秋·襄公二十六年》：“二十有六年春，王二月辛卯，卫宁喜弑其君剽。卫孙林父入于戚以叛。甲午，卫侯衎复归于卫。”
>
> 《左传·襄公二十六年》：“孙林父以戚如晋，书曰‘入于戚以叛’，罪孙氏也。臣之禄，君实有之。义则进，否则奉身而退。专禄以周旋，戮也。甲午，卫侯入。书曰‘复归’，国纳之也。”

“书曰‘入于戚以叛’，罪孙氏也”、“书曰‘复归’，国纳之也”是明显的针对《春秋》遣词用意的说解。又如：

> 《春秋·襄公二十六年》：“（夏）公会晋人、郑良霄、宋人、曹人于澶渊。”
>
> 《左传·襄公二十六年》：“六月，公会晋赵武、宋向戌、郑良霄、曹人于澶渊以讨卫，疆戚田。取卫西鄙懿氏六十以与孙氏。赵武不书，尊公也。向戌不书，后也。郑先宋，不失所也。”

根据《左传》的记载，这次澶渊之会的与会者，晋人是赵武，宋人是向戌，《春秋》对此二人均未书其名。另外宋为公爵，郑为伯爵，按爵次宋人当排在郑人之上，但《春秋》却将宋人排在了郑人之后。针对《春秋》的记载，《左传》对其用意

进行了这样的说解：《春秋》对盟主晋国的大夫赵武不书其名是为了尊崇鲁襄公；向戌未书其名是因为他未能按时赴会；所以要将郑人排在宋人之上，是因为郑人按时到达了会址澶渊。

通观《左传》与《春秋》全文，尽管二者存在着不少差异，但应该承认《左传》的确是为传《春秋》而作。如果否定这一事实，很多问题将难以得到合理的解释，例如《左传》各年的传文在多数情况下都是和《春秋》经文相对应的，假若不是为传《春秋》而作，怎么会有如此多的对应？又如《左传》有数十条传文完全是为了说明《春秋》的记事条例，假若不是为传《春秋》而作，又怎么会出现这么多针对《春秋》条例的说解？

四 《左传》的流传及研究概况

（一）《左传》在战国时期的流传概况

《左传》在战国时期已开始流传，《荀子》一书对《左传》的引用较多，刘师培《群经大义相通论》① 一文有详细考证，兹引其中两条以为例：

> 襄廿六年《传》云："善为国者，赏不僭而刑不滥，赏僭则惧及淫人，刑滥则惧及善人。若不幸而过，宁僭无滥，与其失善，宁其利淫。"
>
> 案：《荀子·致士》篇云："赏不欲僭，刑不欲滥，赏僭则利及小人，刑滥则害及君子，若不幸而过，宁僭无滥，与其害善，不若利淫。"谢氏墉曰："此数语全本《左传》。"案：由此数语观之，足证荀子曾见《左传》全文矣。

---

① 收入《中国现代学术经典·黄侃刘师培卷》，河北教育出版社 1996 年版。

隐元年《传》云："赠死不及尸，吊生不及哀，豫凶事，非礼也。"

案：《荀子·大略》篇云："货财曰赙，舆马曰赗，衣服曰襚，玩好曰赠，玉贝曰含（与《公》、《穀》隐元年传同），赙、赗所以佐生也，赠、襚所以送死也。送死不及柩尸，吊生不及悲哀，非礼也。"杨（指杨倞，本文注）注云："皆谓葬时。"案：此亦《荀子》引《左传》之确证。

除《荀子》外，《战国策》、《吕氏春秋》、《韩非子》等文献对《左传》也有不同程度的引用。例如：

《左传·僖公二年》："晋荀息请以屈产之乘与垂棘之璧假道于虞以伐虢。……乃使荀息假道于虞。……虞公许之，且请先伐虢。宫之奇谏，不听，遂起师。夏，晋里克、荀息帅师会虞师伐虢，灭下阳。"《左传·僖公五年》："晋侯复假道于虞以伐虢。"宫之奇谏曰："虢，虞之表也；虢亡，虞必从之。……谚所谓'辅车相依，唇亡齿寒'者，其虞、虢之谓也。"……弗听，许晋使。……八月甲午，晋侯围上阳。……冬十二月丙子朔，晋灭虢，虢公丑奔京师。师还，馆于虞，遂袭虞，灭之。

《战国策·魏策三·秦使赵攻魏章》："秦使赵攻魏，魏谓赵王曰：'攻魏者，亡赵之始也。昔者，晋人欲亡虞而伐虢，伐虢者，亡虞之始也。故荀息以马与璧假道于虞，宫之奇谏而不听，卒假晋道。晋人伐虢，反而取虞。故《春秋》书之，以罪虞公'。"

晋假道于虞以伐虢之事《春秋》僖公二年、五年只分别记

作“虞师、晋师灭下阳”、“冬，晋人执虞公”，荀息如何以马、璧为诱饵游说虞公以及宫之奇如何进谏而被虞公拒绝之事《春秋》均未涉及，显然《魏策》提到的《春秋》是指《左传》。

关于《左传》自战国至西汉初期的传授情况，刘向在《别录》中作了这样的叙述：

> 左丘明授曾申，申授吴起，起受其子期，期授楚人铎椒。铎椒作《抄撮》八卷，受虞卿；虞卿作《抄撮》九卷，授荀卿；荀卿授张苍。（见杜预《春秋左传序》孔颖达疏引文）

曾申生平不详。吴起即战国著名的军事家，卫国人，初为鲁将，既而赴魏，受文侯重用，最后奔楚。据《史记·十二诸侯年表序》，铎椒为楚威王太傅，著有《铎氏微》一书。《汉书·艺文志》载《铎氏微》三篇，而未载《抄撮》一书，《抄撮》可能就是《铎氏微》。《铎氏微》在《艺文志》中与其他书的排列情况如下：

《左氏传》三十卷	《铎氏微》三篇
《公羊传》十一卷	《张氏微》十篇
《穀梁传》十一卷	《虞氏微》传二篇
《邹氏传》十一卷	《公羊外传》五十篇
《夹氏传》十一卷	《穀梁外传》二十篇
《左氏微》二篇	……

既然《铎氏微》前后都是《春秋》古经一类的书，可证其与《左传》属于同类书。据《抄撮》之名推测，《铎氏微》大

概是《左传》的手抄简本。据《十二诸侯年表序》，虞卿是战国赵孝成王的相，著有《虞氏春秋》一书，《艺文志》称作《虞氏微传》，即《别录》所称《抄撮》，和《铎氏微》一样，也是一部《左传》删节本。荀子即《荀子》一书的作者。荀子虽未编过《抄撮》一类的书，但荀子必然传授过《左传》，这从《荀子》一书征引《左传》的情况可以得到证明。张苍为秦末汉初人，其简况详下文。

（二）《左传》在两汉时期的流传研究概况及重要学者

《左传》在西汉时期流传的记录材料最早见于《汉书·儒林传》：

> 汉兴，北平侯张苍及梁太傅、贾谊、京兆尹张敞、太中大夫刘公子皆修《春秋左氏传》。谊为《左氏传》训故，授赵人贯公，为河间献王博士，子长卿为荡阴令，授清河张禹长子。禹与萧望之同时为御史，数为望之言《左氏》，望之善之，上书数以称说。后望之为太子太傅，荐禹于宣帝，征禹待诏，未及问，会疾死。授尹更始，更始传子咸及翟方进、胡常。常授黎阳贾护季君，哀帝时待诏为郎，授苍梧陈钦子佚，以《左传》授王莽，至将军。而刘歆从尹咸及翟方进受。由是言《左氏》者本之贾护、刘歆。

刘歆，字子骏，沛（今江苏沛县）人，楚元王刘交五世孙，刘向子，成帝时受诏与向领校群书，官至中垒校尉。哀帝时官至奉车光禄大夫。王莽用事时封红休侯，王莽篡位后尊为国师。地皇末年（23）谋诛王莽，事泄自杀。

据陆德明《经典释文·序录》，刘歆传《左传》于贾徽，徽

传子逵（详上文）。贾徽为贾谊八世孙，东汉扶风平陵（今陕西咸阳市北）人。贾逵为贾徽子，字景伯，东汉著名经学家，于《诗》、《书》、《国语》无所不通，明帝永平年间曾献《春秋左氏传解诂》三十篇及《国语解诂》二十一篇。后世称为“通儒”。官至侍中，领骑都尉。

从西汉初的张苍到东汉刘歆，对《左传》的传授都用的是古文写本，这有以下材料为证：

壁中书者，鲁恭王坏孔子宅而得《礼记》、《尚书》、《春秋》、《论语》、《孝经》。又北平侯张仓（即苍）献《春秋左氏传》。郡国亦往往于山川得鼎彝，其铭即前代之古文。（许慎《说文解字·序》）

歆及向始皆治易，宣帝时，诏向受《穀梁春秋》，十余年，大明习。及歆校秘书，见古文《春秋左氏传》，大好之，时丞相史尹咸以能《左氏》与歆共校经传。歆略从咸及丞相翟方进受，质问大义。初，《左氏传》多古字古言，学者传训诂而已。及歆治《左氏》，引传文以解经，转相发明，由是章句、义理备焉。

及歆亲近，欲建立《左氏春秋》及《毛诗》、《逸礼》《古文尚书》皆列于学官。哀帝令歆与五经博士讲论其义，诸博士或不肯置对，歆因移书太常博士责让之。曰：

……及鲁恭王坏孔子宅，欲以为宫，而得古文于坏壁之中，《逸礼》有三十九、《书》十六篇。天汉之后，孔安国献之，遭巫蛊仓卒之难，未及施行。及《春秋左氏》，丘明所修，皆古文旧书，多者二十余通，藏于秘府，伏而未发。孝成皇帝闵学残文缺，稍离其真，乃陈发秘藏，校理旧文，得此三事以考学官所传，经或脱简，传或间编。传问民间，

则有鲁国桓公、赵国贯公、胶东庸生之遗学与此同，抑而未施。此乃有识者之所惜闵，士君子之所嗟痛也。往者缀学之士不思废绝之阙，苟因陋就寡，分文析字，烦言碎辞，学者罢老且不能究其一艺。信口说而背传记，是末师而非往古。……犹欲保残守缺，挟恐见破之私意，而无从善服义之公心，或怀妒嫉，不考情实，雷同相从，随声是非，抑此三学，以《尚书》为备，谓左氏为不传《春秋》，岂不哀哉？（《汉书·楚元王传》）

张苍死于公元前152年。鲁恭王名刘馀，汉景帝之子，于景帝前二年（前155）立为淮南王，于景帝前三年（前154）徙为鲁恭王。刘歆生于约公元前53年，死于公元23年。“天汉”为汉武帝年号，相当公元前100至前97年。鲁恭王坏孔子宅下距张苍之死仅有三年，而到孔安国（孔子十一代孙）献壁中书时已过去了五六十年，其时刘歆尚未出生。据此可以断定，张苍所献《春秋左传》与孔壁中的《春秋左传》虽均属古文，但非同一抄本。杨伯峻先生认为前者属于民间传读本，从战国末年流传下来，后者为孔壁藏本（见《春秋左传注·前言》）。据刘歆《移书太常博士》一文，刘歆所见到的抄本显然属于孔壁藏本，自从孔安国献出后，一直藏于皇家祕府。

关于刘歆《移书太常博士》一文，历来对其中的句意理解有分歧。其中一种意见认为《春秋左传》非出自孔壁，张心澄的《伪书通考》认为所以会有这种看法是由于对该文的断句理解有误，杨伯峻据张氏的意见将其中有关句子断作：

及鲁恭王坏孔子宅，欲以为宫，而得古文于坏壁之中，《逸礼》有三十九，《书》十六篇——天汉之后，孔安国献

之，遭巫蛊仓卒之难，未及施行——及《春秋左氏》——丘明所修——皆古文旧书，多者二十馀通，藏于秘府，伏而未发。

这样的断句将“天汉之后，孔安国献之，遭巫蛊仓卒之难，未及施行”和“丘明所修”两部分均视为插说成分，使“及《春秋左氏》”、“皆古文旧书”二句与上句“《书》十六篇”连成一气，有利于证明《春秋左氏》属壁中书，也使下文的“皆”字有了着落。但是如此处理很难解释这样的疑问：既然《春秋左氏》与《逸礼》、《书》同属壁中书，那么“天汉之后，孔安国献之，遭巫蛊之难，未及施行”数句为什么不置于“及《春秋左氏》”一语之后以兼指《春秋左氏》呢？难道同属壁中书，《春秋左氏》的遭遇与《逸礼》、《书》不同？杨氏说张心澄把这段文字读懂了，实际上并没有完全读懂。本文以为这段话中发生了错简。“及《春秋左氏》，丘明所修。皆古文旧书，多者二十余通”四句应移至“《书》十六篇”与“天汉之后”两句之间，才真正符合该文的原貌。

在西汉时期，《公羊传》和《穀梁传》相继被立于学官，处于正统地位。其中《公羊传》立于学官是在汉武帝时期，《穀梁传》立于学官是在汉宣帝时期。《左传》虽有人相继传习，但未立于学官（汉武帝置五经博士，其中无《左氏》），地位远不如《公羊》、《穀梁》显赫。直到汉哀帝时重视《左传》的问题才由刘歆向朝廷提出，到汉平帝（哀帝兄弟）时《左传》始被正式立于学官，设博士传授，后废。东汉光武帝刘秀时《左传》再次被立于学官，不久又因博士李封死而废（见《后汉书·范升传》）。

根据《汉书·儒林传》的记载，《左传》的研究整理始自贾

谊，贾谊对《左传》做过训诂工作。其后对《左传》用力较多的人就是刘歆，刘歆研究《左传》的特点是将《左传》与《春秋》相对照，以《传》文解释经文，让《经》、《传》转相发明，互为补充，结果使《春秋》的所谓义理得以通畅彰显。刘歆可以称得上是《左传》学的创始人。刘歆研究《左传》的具体情况详见上文所引《汉书·楚元王传》。

《左传》在西汉末立于学官，而在东汉初即被废除，原因无非和王莽的倒台及今文《公羊》、《穀梁》学派的攻击有关，王莽好《左传》，故在其辅政时《左传》才得立于学官。《左传》在东汉初虽然被废于官学，但在整个东汉时期，从事《左传》传习研究的人数众多，其中包括一些最著名的学者，据杜预《春秋左氏传·序》孔颖达疏的说法，先后有陈元、郑众、贾逵、马融、延笃、彭仲博、许惠卿、服虔、颖容等人。

(三)《左传》在魏晋南北朝时期的研究概况及重要学者

三国至两晋时期，研究《春秋左传》的学者主要有王肃、杜预二人。

王肃，三国魏东海（今山东郯城北）人，王朗之子。官至中领军，加散骑常侍。肃承贾逵、马融之学，曾为五经及《国语》等书作注，于《春秋》撰有《春秋例》、《春秋三传》二书。均佚。

杜预，西晋京兆杜陵（今西安市东南）人，字元凯，司马懿之婿，官至镇南大将军，在晋灭吴的过程中起了重要作用。杜预博学多通，于政治、经济、军事、经学、历法、律令、算术、工程等方面均有深入研究，且多谋略，时人称为“杜武库”。在群经中，杜预尤好《左传》，自称有“《左传》癖”，著《春秋左氏经传集解》，是流传至今最早的《春秋左传》注本，收入

《十三经注疏》。该书简要精当，深刻缜密，对《春秋》义理、《左传》之旨多有发明。除《集解》外，杜预尚有《春秋释例》、《春秋长历》二书，均传世。

南北朝时，《春秋左氏》学分成南北两大派，南宗杜预，北宗服虔。南北两派的治学风格有明显的不同，南学精细求新，北学务实保守。用《隋书·儒林传序》的话来说是"南人约简，得其精华；北学深芜，穷其枝叶"。南朝研究《左传》的学者主要有谢庄、萧子懋、王俭、杜乾光、王延之、刘之遴、崔灵恩、沈宏、沈文阿、王元规、严植之、贺革、沈洙、陆庆等人。北朝研究《左传》的学者主要有刘兰、张吾贵、卫冀隆、苏宽、刘献之、徐遵明、张思伯、庾信、沈重、乐逊等人。这一时期对《左传》侧重于书法条例的探求，总的来说成就不大。

（四）《左传》在隋唐五代时期的研究概况及重要学者

隋唐五代时期《春秋左传》的研究不仅局限于《春秋》义理的解释，同时涉及到对前人注文的疏证、对《春秋》经、传的评价和《左传》名号的整理等。学者主要有刘焯、刘炫、孔颖达、刘知几、啖助、赵匡、陆淳、冯继先等，其中孔颖达的成就最大。

刘炫，隋河间景城（今河北献县东北）人，字光伯。文帝开皇年间曾参与撰隋史及天文律历，官至太学博士，隋末因饥寒而死。著《春秋攻昧》、《五经正名》、《春秋述义》、《尚书述义》、《毛诗述义》、《论语述义》等书，均佚。刘炫研究《左传》的成绩比较突出，但过于追求文辞，未能在精深方面下功夫，且好攻击他人以自重，孔颖达《春秋正义序》对他作了这样的评价：

> 刘炫于数君（指沈文何、苏宽、刘炫）之内，实为翘楚，然聪惠辩博固亦罕俦，而探赜钩深未能致远。其经注易

者，必具饰以文辞；其理致难者，乃不入其根节。又意在矜伐，性好非毁，规杜氏之失，凡一百五十余条。习杜义而攻杜氏，犹蠹生于木而还食于木，非其理也。虽规杜过，义又浅近，所谓捕鸣蝉于前，不知黄雀在其后。

孔颖达，唐冀州衡水（今河北衡水）人，字冲远，历官文学馆学士、国子博士、国子祭酒，精通五经。曾与魏征等人修隋史；又奉命与颜师古等撰《五经正义》，共一百八十卷。《五经正义》中的《春秋左传正义》是孔颖达等人研究《春秋左传》的成果。该书对《春秋左传》的注文采用的是杜预《春秋左氏经传集解》，对《春秋左传》的解释多依据的是刘炫《春秋述义》。在体例上，《正义》先释《春秋》，后释《左传》，最后对杜注说解。其最大的特点是引证详博，保存了许多汉魏遗说，可看作是对汉魏六朝以来"《春秋左传》学"的总结。由于《正义》采用了杜注，极大地提高了杜注的地位，这对服注无疑是一个沉重打击，南北朝以来的杜学、服学之对立随之消失，影响所及，致使服虔的《春秋左氏传解》一书未能流传下来。

刘知几，唐彭城（今江苏徐州）人，字子玄，著名史学家。历高宗、则天、玄宗三朝，先后官著作佐郎、左史、凤阁舍人、左散骑常侍等职。刘氏有关《春秋左传》的学说表现于《史通》一书。其中《惑经》篇站在史学的角度对《春秋》的所谓书法提出了大胆的怀疑，从十二个方面指出了《春秋》的残缺、矛盾之处，动摇了《春秋》的神圣地位。与《惑经》相反，《申左》篇则对《左传》进行了充分的肯定，认为《左传》叙事采用直笔，不虚美，不隐恶。在《杂说上》中对《左传》叙事的艺术性及左氏之才给予了极高的评价：

《左氏》之叙事也，述行师则簿领盈视，哤聒沸腾；论备火则区分在目，修饰峻整；言胜捷则收获都尽；记奔败则披靡横前；申盟誓则慷慨有余；称谲诈则欺诬可见；谈恩惠则煦如春日；纪严切则凛若秋霜；叙兴邦则滋味无量；陈亡国则凄凉可悯。或腴辞润简牍，或美句入咏歌，跌宕而不群，纵横而自得。若斯才者，殆将工侔造化，思涉鬼神，著述罕闻，古今卓绝。

这一评价首次涉及到了《左传》在文学方面的成就。

啖助，唐赵州（今河北赵县）人，后徙关中，字叔佐。天宝末先后任临清尉、丹阳主簿等小职。后隐居不仕，安贫乐道，精研《春秋》十载，著成《春秋集注》一书。

赵匡，河东（今山西永济一带）人，字伯循。曾官洋州（今陕西洋县）刺史。啖助学生，啖助死后，对助《春秋集注》书稿进行过整理，并著有《春秋阐微纂类义统》十卷以补助书之不足。

陆淳，后因避唐宪宗讳改名质，字伯冲，吴郡（今苏州市）人，官给事中，师事赵匡，继承啖助、赵匡二家《春秋》之学，撰有《春秋集传纂例》、《春秋微旨》、《春秋集传辨疑》三书，集中反映了啖、赵、陆三家的学说。此三家对《春秋》三传都不太满意，认为《春秋》的宏旨不仅仅在于维护周礼，它同时宣扬了二帝三王之法，而以夏为本。

冯继先，五代人，生平居里不详。《四库全书》载其《春秋名号归一图》二卷，该书对《左传》人名的不同称谓进行了归类，是继杜预《春秋释例·世族谱》之后较系统地研究《左传》人名的著作。除《四库》本外，尚有《通志堂经解》本和《四部备要》本传世。

（五）《左传》在宋元明时期的研究概况及重要学者

宋元明时期《春秋左传》的研究有所深化，总体特点不是在注疏上下功夫，而是对《春秋》的书法提出了种种不同的看法，在训诂方面往往借题发挥，托古喻今，代表人物主要有孙复、胡瑗、孙觉、刘敞、王安石、苏轼、胡安国、叶梦得、朱熹、吕祖谦、程公说、程端学、陆粲等人。

孙复，北宋平阳（今山西临汾）人，字明复，著有《三传辨失解》、《春秋尊王发微》二书，前者已佚，后者有《四库全书》本、《通志堂经解》本传世。孙复重经而轻传，认为《春秋》的宗旨在于"尊王攘夷"，所谓褒贬书法实际上是"有贬无褒"。

胡瑗，北宋泰州海陵（今江苏泰州市）人，字翼之，与孙复同时，官至太常博士，著有《春秋口义》、《周易口义》、《洪范口义》等。胡瑗对《春秋》研究的成就并不大，他的贡献主要是组织"《春秋》经社"，对《春秋》经传的传播起到了推进的作用。

孙觉，北宋高邮（今江苏高邮）人，字莘老，官至龙图阁学士。孙觉是胡瑗《春秋》经社中的成员，著有《春秋经解》、《春秋学纂》、《春秋经社要义》等书，坚持"《春秋》尊王"说和"有贬无褒"说。

刘敞，北宋临江新喻（今江西新余）人，字原父，官至集贤殿学士，著有《春秋传》、《春秋权衡》、《春秋说例》、《春秋文权》、《春秋意林》等书。刘敞学问渊博，在北宋的学术地位和威望都很高，他研究《春秋左传》的特点是经、传并重，不是经而废传，也不泥传而疑经，让经、传互为发明。他同意今文学家《左传》不传《春秋》之说，但对《左传》的价值给予了充分的肯定。

苏轼，北宋眉州眉山（今四川眉山）人，字子瞻，著名文学家，官至翰林学士兼侍读、龙图阁学士。苏轼于《春秋左传》没有专书行世，只是留下了《春秋论》、《宋襄公论》等零散的议论（见《东坡文集》），但都很精辟，不同凡响。例如，他认为："丘明因事发凡，不专为经，是以或合或否。其书盖依经以比事，即事以显义，不专为例，是以或言或不言。"在对三传的看法上，苏轼及其弟苏辙都重《左传》而轻《公》、《穀》，这自然和他们的文学气质相关。

胡安国，南宋建宁崇安（今福建西北部）人，字康侯，高宗时期官给事中、侍读。胡氏以一生心力著成《春秋传》三十卷，主张《春秋》的大义在于"尊王攘夷"，而重在"攘夷"，这种观点显然是为当时抗金的时势服务。《春秋传》在南宋的影响很大，由于统治者的提倡而成了官书。

叶梦得，南宋吴县（今苏州市）人，与胡安国同时，文学家，官至翰林学士。著作有《春秋传》、《春秋考》、《春秋谳》、《春秋指要总例》等，其中《总例》已佚。叶氏认为"《左传》传事不传义，是以详于史而事未必实，以不知经故也；《公羊》、《穀梁》传义不传事，是以详于经而义未必当，以不知经故也"（《春秋传·自序》）。这一议论表明了他对三传得失的看法及对《春秋》的重视。叶氏治《春秋》的最大特点是注重实证，如批评《左传》时多从字义、史实立论；但他较自负，好下断语，难免失之偏颇。

朱熹，南宋婺源（今江西婺源）人，字仲晦，著名理学家，官至焕章阁待制、侍讲。朱熹的《周易本义》、《诗集传》、《四书集注》、《楚辞集注》等著作均素负盛名。他对《春秋》的研究虽无专书行世，但有较深刻大胆的看法，他认为《春秋》并无表示褒贬之义的所谓书法（见后人所辑《朱子五经语类·统论经义》）。他指出三传中的《左传》是史学，而《公羊》、《穀梁》才

是经学，但他肯定《左传》而怀疑《公》、《穀》的传义。

吕祖谦，南宋婺州（今浙江金华市）人，字伯恭，号称东莱先生，历官太学博士、秘书郎国史编修、著作郎，有《东莱集》、《吕氏家塾读书记》、《春秋集解》、《左传类编》、《春秋左氏传说》、《春秋左氏续说》、《东莱左氏博议》等书传世。吕氏在南宋学者中于《春秋左传》用力最勤，成就最大。他的研究不仅从经学、史学角度着眼，涉及《春秋》的义理、春秋时期的军事制度、税制、刑法等，同时注意到《左传》中的人物形象。其中《东莱左氏博议》收集论文一百六十八篇，是一部史论专著，内中不乏精到之论。

程公说，南宋眉山人，字伯刚，进士出身，官邛州教授，后遭战乱，悒悒而没，年仅三十七。一生苦心治《春秋左传》，著《左氏始终》、《通例》、《比事》、《春秋分记》，共一百五十六卷，另有《诗古文辞及语录士训》一书，今唯《分记》传世，有《四库全书》本。《分记》共分"年表"、"世谱"、"名谱"（人物名谱）、"书"（包括《历书》、《五行书》、《礼乐书》、《职官书》等）、"世本"等部分，这样的分类是对《春秋左传》学的重要贡献。

程端学，元庆元（今浙江宁波市）人，字时叔，进士出身，官国子助教、太常博士，为人刚严方正，先后著《春秋本义》、《春秋三传辨疑》、《春秋或问》等书。程氏的主要观点是对《春秋》微言大义之说持否定态度，他认为三传之作虽有补于经，但拘守于一字之褒贬，攻细捐大，舍本求末，甚至展转生意，穿凿附会，不足取。他在《辨疑》中对三传释经的可疑之处进行了具体的辩驳。

陆粲，明长洲（今苏州市）人，字子余，著有《左传附注》、《左传春秋镌》、《春秋胡氏传辨疑》等书。《左传附注》·

旨在驳正杜注孔疏。《左传春秋镌》考辨《左传》成书的时间，提出战国人作而刘歆增益之说。《辨疑》是对南宋胡安国《春秋传》的商榷。陆氏敢于否定成说，勇于标新立异，发明颇多，疏失之处亦自然难免。如《左传·宣公十四年》："华元曰：'过我而不假道，鄙我也。鄙我，亡也。'"杜预注："'以我比其边鄙，是与亡国同。'"杜注至确，而陆粲引例证明"鄙"为"鄙薄"之意，实误。

（六）《左传》在清代的研究概况及重要学者

清代研究《春秋左传》的学者辈出，著述如林，成就超过了以往任何时期，尤其在考据方面，这与清人的学风及在音韵、文字、训诂方面取得的成就有关。其中最著名的学者先后有顾炎武、马骕、高士奇、陈厚耀、顾栋高、阮元、惠栋、洪亮吉、刘逢禄、刘文淇、康有为、刘师培等人。

顾炎武（1613—1682），清初昆山（今江苏昆山）人，字宁人。清初著名的思想家、经学家和语言学家。在经学方面著《左传杜解补正》三卷，此书注重杜注而又能规正其失，同时多采服虔之说，表现了顾氏实事求是的考据作风。顾氏在《日知录》中认为《春秋》是鲁国之史，而《左传》是兼采列国之史的史书，作者非止一人，完成时间也不止一世。

马骕（1620—1673），邹平（今山东邹平）人，字骢卿，又字宛斯。清初史学家，进士出身，曾为淮安府推官、灵璧知县。一生好治《左传》，著《左传事纬》十二卷，《绎史》一百六十卷。《事纬》将《左传》、《春秋》的编年体改编为以事为纲的纪事本末体，每事之末附以评论，便于读者对人物及事件的了解。

高士奇（1645—1704），浙江钱塘（今杭州市）人，字澹人，历官居注、詹事府少詹事、礼部侍郎等职。高氏研究《左

传》的著作是《左传纪事本末》，该书按专题将《左传》改编为纪事本末体，于每篇之中附录有相关的文献资料，同时设有补逸、考异、辨误、考证、发明及评论等项目，这种体例在马骕《左传事纬》的基础上又前进了一步，读者不仅可以从中了解到人物的事迹及事件的本末，同时可以看到同一事件在不同典籍中的不同记载等情况，有利于从整体上把握人物和事件。

陈厚耀（1648—1722），江苏泰州（今江苏泰州市）人，字泗源，康熙进士，初官苏州府教授，后入朝授编修等职。著《春秋长历》、《春秋世族谱》、《左传分类》、《十七史正讹》等书。其中《长历》和《世族谱》是对杜预《春秋长历》和《春秋世族谱》的补正。前者分“历证”、“古历”、“历编”、“历存”四部分，对《春秋左传》中使用的历法进行了系统的研究，纠正了杜预的疏失；后者通过列表展示了《春秋左传》人物的谱系，材料完备，眉目清晰。

顾栋高（1679—1759），江苏无锡（今无锡市）人，字震沧，又字复初，康熙进士，历官内阁中书、国子监司业、祭酒等职，一生治学多用力于《春秋左传》，以十五年之功著成《春秋大事表》五十卷。是书将《春秋左传》的内容分类列表，各表之后有评论、考辨及附录。该书撰写态度严肃，其最大的特点是资料详博，条理分明，考证亦多精确之论，不足之处是事事列表，显得单调繁碎。另外，处处维护君权和主观臆断也是该书较突出的问题。

阮元，江苏仪征人，字伯元，乾隆进士，道光时官至体仁阁大学士，加太傅，其在学术上的重要贡献是主持编成《经籍籑诂》和《十三经校勘记》，刻印了《十三经注疏》和《学海堂经解》，自著有《揅经室集》。《校勘记》初稿多出自阮氏在浙江开设的诂经精舍门下之手，最后由阮氏裁定。其中对《春秋左传》的校勘不仅所采版本齐全，且利用了小学的研究成果，是

流传至今的权威校本。

惠栋（1697—1758），吴县（今苏州市）人，字定宇，惠士奇之子，人称小红豆。一生未官，自幼笃志尚学，遍涉百家之书，著述甚丰，钱大昕论其学问当在何休、服虔之间而马融、赵岐辈不及。惠氏于经学的主要著作是《左传补注》。该书在其父士奇、其祖父周惕遗说的基础上撰成，特点是引证详博，考释细密，旨在通过先秦两汉的资料及辑佚旧说指出杜注的来源，同时对杜注孔疏的失误进行驳正。《四库全书总目提要》评论“其长在博，其短亦在博；其长在古，其短亦在泥古”。

洪亮吉（1746—1809），江苏阳湖（今常州市）人，字君直，又字稚存，授编修，嘉庆时曾因上书抨击朝政被贬戍伊犁，不久赦还。洪氏精于地理、经学和小学，同时长于诗文，于经学著《春秋左传诂》二十卷。洪氏认为杜注不遵古训，师心自用，又多剿袭服贾而不加注明，故该书的目的是要钩沈汉魏遗说以指明杜注的出处。全书引证遍及经、史、小学，而以贾逵、服虔之说为主，对杜注孔疏有纠谬补阙之功，亦有贬斥过分之处。在体例上将经、传分立，经四卷，传十六卷，以求恢复杜注之前《春秋》、《左传》的原貌。

刘逢禄（1774—1829），江苏常州（今江苏武进县）人，字申受，嘉庆进士，选翰林院庶吉士，官礼部主事、仪制司主事。刘氏精通经学，是清代著名的今文经学家，同时又是著名的小学家，著作极多，在经学方面最重要的著作是《左氏春秋考证》。《考证》的宗旨是要证明《左传》是一部经过刘歆改编过的伪书。刘氏认为《左传》在刘歆改造之前称《左氏春秋》，《左氏春秋》成为传《春秋》的《左传》，完全是刘歆加工作伪的结果。该书的考证系统而深刻，但每多臆测牵强，问世后曾在学界引起了轰动，影响很大。

刘文淇（1789—1854），仪征（今江苏仪征）人，字孟瞻，嘉庆优贡生。一生致力于经学及地理学，著有《春秋左传旧注疏证》、《楚汉诸侯疆域志》、《扬州水道记》等书。《疏证》一书实际由刘文淇、刘毓崧、刘寿曾等祖孙三代相继完成，且只写了半部（止于襄公五年）。刘氏此书与洪亮吉《春秋左传诂》的目的相同，都是为了钩沉杜注的出处以揭露杜预对前人成果的剽窃。所不同者，洪书钩沉多而注释少，《疏证》则两者并重，且其注文详明，较多地使用了小学成果，具有新注的特点。全书的主导思想是重贾、服而排杜，故不免失之客观。另外，一些注文引证过多，显得繁琐。

康有为（1858—1927），广东南海（今广州）人，字广厦，光绪进士。康氏在政治上是著名改良运动的领袖，主要著作有《新学伪经考》、《孔子改制考》和《大同书》。《伪经考》颇受刘逢禄的影响，主要观点认为《左传》是由刘歆割裂《国语》而成。此论当时信从的人很多，今天看来牵强臆测之处太多，难以成立。

刘师培（1884—1919），仪征人，字申叔，刘文淇的曾孙，在政治上曾投靠清官僚端方，为其幕僚。辛亥革命后任参政院参政，继为北京大学教授。为学涉猎甚广，著述宏富，在《春秋左传》学方面反对"《左传》为伪作"的观点，著《周秦诸子述左传考》、《左氏学行于西汉考》、《司马迁〈左传〉义序例》、《群经大义相通论》等文，对《左传》成于先秦的事实进行了考辨。其论重实据而不务空谈，取材极广，具有很强的说服力。

（七）今人对《左传》的研究概况

今人对《春秋左传》着力较多的学者是童书业、杨伯峻、徐中舒、徐仁甫和沈玉成等。童先生的研究侧重于从史学角度对《春秋左传》中反映的古史传说、西周史、春秋史以及人物、战

争、盟会、典制、文化等问题进行考察，著有《春秋左传研究》[①]一书。杨先生侧重于《春秋左传》的整理，著有《春秋左传注》[②]一书，用时十年。其特点是不唯一家之说，兼采各家之长，且能引用出土材料以为证，是今注中影响最大的全注本。徐中舒先生侧重于从史学的角度对《左传》进行整理，撰有《左传注》[③]一书，是一个纪事本末体与编年体相结合的选本。全书按历史事件及人物的不同分专题编排，注释简明。书末《后序》体现了徐先生对《春秋左传》学的一些观点。徐仁甫先生侧重于《左传》著作年代及作者的考证，著有《左传疏证》[④]及多篇论文。沈先生侧重于《春秋左传》学史的研究，与其女合著《春秋左传学史稿》[⑤]一书。这部书对《春秋左传》学史的研究有开路之功。另外，沈氏在80年代初即撰写出版了《左传译文》[⑥]一书，这是第一部翻译《左传》全文的译著。今人从文学角度对《左传》研究的学者很多，主要有钱钟书、郭预衡、曹道衡、莫砺锋等。从语言角度对《左传》研究的学者主要有管燮初、何乐士等。

胡安顺

参考书目

《春秋左传集》　杜预注　上海人民出版1977年版

---

① 上海人民出版社1980年版。
② 中华书局1981年版。
③ 中华书局1963年版。
④ 四川人民出版社1981年版。
⑤ 江苏古籍出版社1992年版。
⑥ 中华书局1981年版。

《春秋左传正义》60卷　（晋）杜预注　（唐）陆德明音义　（唐）孔颖达疏　中华书局1980年10月影印本

《春秋左传正义》　（晋）杜预注　（唐）孔颖达疏　浦卫忠等整理　杨向奎审定　北京大学出版社1999年12月版

《春秋释例》15卷　（晋）杜预撰　《四库全书》本

《东莱博议》　（宋）吕祖谦撰　郁政民注　陕西人民出版社1991年版

《左传纪事本末》　（清）高士奇撰　杨伯峻点校　中华书局1979年1月版

《春秋大事表》50卷《舆图》1卷《附录》1卷　（清）顾栋高撰　中华书局1993年6月版

《左传事纬》　（清）马骕撰　徐连城校点　齐鲁书社1996年2月版

《春秋世族谱》1卷　（清）陈厚耀撰　《四库全书》本

《春秋左传诂》　（清）洪亮吉撰　李解民点校　中华书局1989年10月版

《春秋左氏传旧注疏证》　（清）刘文淇、刘毓崧、刘寿曾撰　科学出版社1959年5月版

《左传微》　（民国）吴闿生撰　白兆麟校点　黄山书社1995年12月版

《春秋左传读》　章炳麟撰　《章太炎全集》第2册　上海人民出版社1982年2月版

《中华现代学术经典·黄侃刘师培卷》　河北教育出版社1996年版

《钱玄同文集》第4卷　中国人民大学出版社1999年版

《左传选》　徐中舒选编　中华书局1963年9月版

《春秋左传研究》　童书业撰　上海人民出版社1980年版

《左传疏证》　徐仁甫撰　四川人民出版社1981年1月版

《左传译文》　沈玉成译　中华书局1981年2月版

《经典释文》　（唐）陆德明撰　中华书局1983年

《经学通论》　（清）皮锡瑞著　中华书局1954年版

《春秋左传史稿》　沈玉成、刘宁撰　江苏古籍出版社1992年6月版

《春秋左传注》　杨伯峻撰　中华书局1990年5月第2版

《春秋左传词典》　杨伯峻、徐提编　中华书局1985年11月版
《经与经学》　蒋伯潜、蒋祖怡著　上海书店出版1997年版
《经书浅谈》　中华书局1984年版
《十三经概论》　夏传才著　天津人民出版社1998年版
《春秋经传研究》　赵生群著　上海古籍出版社2000年版
《经史说略·十三经说略》　北京燕山出版社2002年版
《左传纪事精选》　胡安顺主编　三秦出版社1993年5月版
《春秋左传集解释要》　胡安顺编著　陕西人民出版社2004年11月版

《春秋公羊传》导读

一　春秋、《春秋》、《春秋》传

（一）春秋

“春秋”是时代名，因编年体鲁国国史《春秋》得名。《春秋》及其三传是了解春秋时代的重要典籍，了解春秋时代又是解读《春秋》及其三传的法门。然而至今，史学界对春秋时代的认识和见解仍不尽相同。这必然关涉对《春秋》及其三传的解读。因此先将我们所认同的对春秋时代的看法说明一下。

春秋始于周平王东迁，其截止年代说法不一，目前通用的起讫年代为周平王元年（前770）至周敬王四十四年（前476）。

平王姬宜臼（前770至前720，鲁孝公三十七年至鲁隐公三年）是申侯的外甥，申侯为宜臼争王位，联合犬戎杀了幽王。当时拥护平王的诸侯是申、许、郑、晋、秦等，而东方诸侯鲁、卫、齐等对平王得政及其东迁十分不满，于是王令不行。周王室独尊、诸侯并列的局面动摇，王权一步步衰弱，终至形成政由方伯的新形势，霸主相继登场。钱穆先生在《国史大纲》中将自周平王东迁至鲁哀公二十七年分为三个阶段：霸前期：迄鲁庄公八年（翌年齐桓公立），凡八十五年。霸政时期：自鲁庄公九年（齐桓公元年）起，迄鲁襄公十五年（晋悼公卒），凡一百二十

七年。霸政衰微时期（即大夫执政期），凡九十一年。

霸前期的特点，首先是王权衰微，无以号令诸侯。周平王崩，鲁隐公竟然不奔丧。周桓王（前719至前697，鲁隐公四年至鲁桓公十五年）即位，则极力讨好东部诸侯中与周室最亲、最有地位的鲁国，十三年中竟然五次聘鲁（此后至春秋末就只有僖公三十年、宣公十年两次），希望得到鲁国的支持。特点之二，诸侯国内乱，郑、鲁、晋、宋、陈、卫等国为夺君位，杀伐争斗此起彼伏，王室毫无控制能力。其三是诸侯灭国兼并连绵不断，华夏诸侯群龙无首，夷狄戎蛮乘机肆意侵扰，“南夷与北狄交，中国不绝若线”（《公羊传·隐公四年》），中原大地烽火不断，王室亦无能为力。原本“礼乐征伐自天子出”，诸侯“分土而守，分民而治”的局面不再。此时齐桓公在管仲辅佐下尊王攘夷，扶危救困，取信于天下，从此进入霸政时期，周王室大权旁落。霸主在冠冕堂皇的尊王旗帜下，取代了天王号令诸侯的作用。比如，组织同盟国家立盟誓互不侵犯、协同处理国际争端、抑制裁决篡弑谋逆、组织联军平乱攘夷等等。在一百多年的霸政中，参与联盟的国家越来越多，范围逐渐扩大。齐桓公时，主要是东方诸国，齐、鲁、宋、陈、曹、许、卫等。晋文公霸政时则发展到了西方诸国，戎狄渐次归附。后来，一直被称为荆蛮、南蛮的楚庄王、吴王阖闾亦成为诸夏霸主。然而尽管霸主有着一定的权威性，无奈诸侯国各怀异志，所以不断结盟也不断毁盟。如郑国始终首鼠于中原诸侯与楚国之间摇摆不定，与诸侯结盟又二心于楚，招致双方拉锯似的讨伐。尽管霸主协理各国争端，兼并战争始终未曾停止过，甚至可以历经漫长的岁月势在必得。如宋之志在灭曹，自僖公十五年“宋人伐曹”始，至哀公八年“宋公入曹，以曹伯阳归”了断，其间历经159年。郑灭许之志，始自隐公十一年“郑伯入许”，直至定公六年“郑游遬帅师灭许，以许男斯归”，用了208年。诸侯之间一

且结下怨仇，不报不已。齐襄公为报九世祖之仇灭掉了纪国。自庄公十年"荆败蔡师于莘，以蔡侯献舞归"。昭公十一年夏"楚子虔诱蔡侯般，杀之于申"。冬"楚师灭蔡，执蔡世子有以归，用之"。定公元年，楚相囊瓦欲得蔡昭公之美裘，不予，被扣压于南郢三年，直至献裘始得归，蔡楚结怨已深。伍子胥父诛于楚，心怀复仇之心逃往吴国。定公四年，蔡昭公、伍子胥借吴王阖闾之力伐楚报仇，破楚入郢。诸侯之间矛盾交错，形势复杂。春秋后期，"诸侯僭王室"又进而发展到"大夫僭诸侯"，各诸侯国内部的"大夫世袭"司空见惯。其后果必然是卿大夫宗族力量渐强，实力膨胀，逐步操纵了诸侯国的政权，就是这样，春秋终于进入了大夫以至陪臣执政时期。比如：鲁国三桓专政，竟至将昭公驱逐在外七年多，最后死于乾侯；齐国崔杼、庆封专权，直至陈（田）氏夺权；郑国子产大权独揽；晋宋诸国形势亦然。晋国在入战国后竟然为大夫韩赵魏三家所分。各国之间的事务同样政在大夫。襄公十六年，鲁、晋、宋、卫、郑、曹、莒、邾娄、薛、杞、小邾娄十一个诸侯在溴梁集会，竟然由大夫盟誓。自此"大夫盟"成惯例。可见列国大夫擅权，诸侯失政，"君若赘旒然"的严峻形势。

上述变化过程，正是社会形态由奴隶制社会向封建制社会演进的初期阶段。西周诸侯的土地和奴隶是周天子分封的，受封者仅拥有"食其租税"的权利，"溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣"。进入东周以后，王室权力衰弱，封建领主对受封土地"食其租税"的领有权向所有权转化，土地上的劳动者也随土地一起成为领主所有。促进这一形势变化的还有一个重大的经济因素，那就是春秋初期铁器的使用，大大提高了生产力。铁制耕具利于开垦荒地，"私田"渐广。这些变化使得天子"受民（劳动力）受疆土（生产资料）"无法维持，土地王有制向私有制过渡。《诗经·大雅·大

田》："雨我公田，遂及我私。"及《左传》中多次记载的贵族之间的土地纠纷，充分说明土地王有已解体，私人占有的局面已经是天子无法控制的了。伴随各国私有土地的产生，新兴地主阶级逐渐形成，氏族贵族制没落。郑国、晋国"铸刑书于鼎，以为国之常法"。这是中国最早的成文法。表明自由民增多，新兴地主阶级财产、势力膨胀，制法的必要性突出了。铸刑鼎，打破了贵族原有的特殊地位，正如《左传·昭公六年》所云，"民知争端矣，将弃礼而征于书"。无论贵族还是新兴地主、平民，都要受这法的约束。封建宗法制下的与生俱来无可改变的身份地位，不再一成不变。战功可以使庶人、工商进为下级军官，从被统治阶级跻身统治阶级行列，战功也可以使无人身自由的奴隶获得自由。这一切变化都是奴隶社会向封建社会过渡的标志。

春秋是我国历史上战争最为频繁的时期，仅据《春秋》所记载的军事行动，就多达四百八十余次。即使是国家之间的聘问、盟会等行为也多数与战争紧密相连。战争几乎成了这一时期政治生活的主题。华夏诸国与戎狄的战争是由来已久的。《诗经·小雅·采薇》："靡室靡家，猃狁之故；不遑启居，猃狁之故。"写的就是西周时代抵御戎狄入侵的士卒的感受。周平王东迁之举不仅不能回避戎狄，反而使他们进一步向中原进逼，深入到了黄河流域，对中原诸侯国造成重大威胁。他们多次侵伐郑、卫、齐、晋、宋、鲁等国，甚至灭邢、温，亡卫。卫国因此而迁都楚丘，再迁至帝丘。齐桓公称霸，联合起诸侯才北败戎狄，南服荆楚。春秋中期以后，晋国、秦国强大起来，诸夏与戎狄的战事减少，相融多于相伐。春秋时期更多的是诸侯兼并和大国争霸的战争。诸侯兼并，西周就已经发生，武王时期的八百诸侯到春秋初期只剩一百三十几个了。东迁后，衰弱的周天子更无法控制局面。弱肉强食，大国称霸，齐、晋、楚、秦、吴你方唱罢我登场。中小国家

趋利避害游走于大国之间以寻求庇护，但是最终还是被大国一个一个地吞掉了。与此同时，随着国内卿大夫宗族实力的膨胀，新兴的地主阶级逐渐形成，国内的阶级矛盾日益深重。于是，春秋中后期，诸侯兼并，大国争霸的战争硝烟不减，诸侯国内各部政治集团之间的斗争、争夺君权的战争甚嚣尘上。这类夺权的战争多数属于新兴地主阶级与封建领主之间的战争，属于社会转型的战争。为适应诸侯兼并、大国争霸的需要，各国军备暴增，纷纷突破“大国三军，次国二军，小国一军”的周礼之制。战争规模迅速扩大，战争的方式也在变化。《春秋》没有正面、明确地表现奴隶的起义战争。僖公十九年“梁亡”，《公羊传》曰：“此未有伐者，其言梁亡何？自亡也。其自亡奈何？鱼烂而亡也。”何休《解诂》曰：“梁君隆刑峻法，一家犯罪，四家坐之，一国之中无一不被刑者。百姓一旦相率俱去，状若鱼烂。鱼烂从内发，故云尔。著其自亡者，明百姓得去之，君当绝也。”显然梁国是平民和奴隶的起义，即国内阶级斗争所推翻的。《左传》中有奴隶造反的记录。如僖公十六年因鄫国被淮夷侵凌，鲁、齐、宋、陈、卫、郑、许、邢、曹为鄫修筑城墙，服役之徒不堪其疲惫困乏而造反回家。

（二）《春秋》

“春秋”本是春秋时期鲁国国史的专名。因鲁史编年必记载四时，不便以四字为书名，乃错落举“春”、“秋”以统括“夏”、“冬”。《孟子·离娄下》曰：“晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。”[①] 史称《鲁春秋》。“春秋”也是当时各国史记

① 赵岐注：“此三大国史记之异名。‘乘’者，兴于田赋乘马之事，因以为名；‘梼杌’者，嚚凶之类，兴于记恶之戒，因以为名；‘春秋’，以二始举四时，记万事之名。”

的通名，《墨子》中有“周之《春秋》”、“燕之《春秋》”、“宋之《春秋》”、“齐之《春秋》”之说，墨子曰“吾见百国《春秋》”。《国语》中所说的《春秋》也是泛指史书。故此，后代以“春秋”作为“史”的代称，进而被借用来表示岁月、年龄。今传世之《春秋》，是孔子依据当时的鲁国史书修订而成的。《公羊传》中所说的“不修《春秋》”指的是鲁国原国史，是史书，今已不存。经孔子笔削而传世的《春秋》，是以鲁国十二公的历史故实为依托，立经世大法的政治书。二者有质的不同。

孔子与《春秋》。孔子与《春秋》的关系历来说法纷纭，主流意见认为今传世之《春秋》是由孔子修订的。《孟子·滕文公下》：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。”《公羊传·哀公十四年》：“君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。”孔子修《春秋》的目的，不在于记史而在于以史实说法，借事以明义，在针砭世事中立治世之法，从而将自己的政治主张和社会理想，著于竹帛，传之于弟子，进而传于后世。只看它在不少年份中，春夏秋冬四季之下只有一两个字，如“雨”、“螟”、“宋灾”之类；有多处是“夏，四月”，“冬，十月”之类只记时不记事；桓公十三年春季之后只有“夏大水，秋七月，冬十月”寥寥数字，桓公七年甚至只有春夏无秋冬，显然，它不是一部按部就班记事的国史。名为《春秋》，又非正经史书，历史上就曾有因为不解其中味而诬《春秋》者，比如王安石蔑之为“断烂朝报”，意思是说《春秋》是残破不全的诸侯赴告。也有深解其中味者，朱熹《近思录》就指出：

> 后世以史视《春秋》，谓褒善贬恶而已，至于经世之大

> 法，则不知也。《春秋》大义数十，其义虽大，炳如日星，乃易见也；惟其微辞隐义，时措从宜者，为难知也。或抑或纵，或与或夺，或进或退，或微或显，而得乎义理之安，文质之中，宽猛之宜，是非之公，乃制事之权衡，揆道之模范也。……《诗》、《书》载道之文，《春秋》圣人之用。《诗》、《书》如药方，《春秋》如用药治病。圣人之用，全在此书，所谓“不如载之行事深切著明”者也。……《五经》之有《春秋》，犹法律之有断例也。律令唯言其法，至于断例，则始见其法之用也。

此言很是精辟。《孟子》和《史记》还分别阐释了《春秋》的社会价值，《孟子·滕文公下》曰：

> 孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。

《史记·太史公自序》曰：

> 故有国者不可以不知《春秋》，前有谗而弗见，后有贼而不知。为人臣者不可以不知《春秋》，守经事而不知其宜，遭变事而不知其权。为人君父而不通于《春秋》之义者，必蒙首恶之名。为人臣子而不通于《春秋》之义者，必陷篡弑之诛，死罪之名。其实皆以为善，为之不知其义，被之空言而不敢辞。夫不通礼义之旨，至于君不君，臣不臣，父不父，子不子。夫君不君则犯，臣不臣则诛，父不父则无道，子不子则不孝。此四行者，天下之大过也。以天下之大过予之，则受而弗敢辞。故《春秋》者，礼义之大宗也。夫礼禁未然之前，法施已然之后；法之所为用者易见，

而礼之所为禁者难知。

孟轲、司马迁所谓使乱臣贼子惧，以为将来者之诫，也正是孔子修《春秋》的目的。

《孟子》、《春秋繁露》、《公羊传》、《史记》、《汉书》等大量典籍，或说孔子"作《春秋》"，或说"为《春秋》"，或说"修《春秋》"，或说"次《春秋》"，或说"笔削《春秋》"。可见战国、西汉以来的学者都承认《春秋》为孔子所作或由他修订的。《史记》更是多少次反复记述这一史实，此说为历代学者认可。不过也有些学者置疑，如唐人刘知几在他的《史通·外篇·惑经》中就提出一些疑问。宋王安石说如"断烂朝报"般的《春秋》，不会是孔圣人所修。近代疑古派也提出过一些怀疑。今人杨伯峻先生声称"不怕得罪圣人"，在《春秋左传注·前言》中给予坚决的否定：

孔丘自己说过"述而不作"，孟轲硬说他"作《春秋》"。

《论语》是专记孔丘和他门弟子言行的书，却没有一个字提到《春秋》，孔丘实未尝修《春秋》，更不曾作《春秋》。后代学者也有人对孔丘曾修或作《春秋》表示怀疑，但他怕背负得罪圣人之名，不敢直说，只能婉曲说出。纵是说得婉转，他们的真意还是可以看出。今根据朱彝尊《经义考》引几条：郑樵曰："以《春秋》为褒贬者，乱《春秋》者也。"朱熹曰："圣人作《春秋》，不过直书其事，善恶自见。"刘克庄曰："《春秋》，史克之旧文也。"另外，清人袁穀芳《春秋书法论》说："春秋者，鲁史也。鲁史氏书之，孔子录而藏之，以传信于后世者也。"石韫玉《独学庐

初稿·春秋论》也说："吾则曰，《春秋》者，鲁史之旧文也。《春秋》总十二公之事，历二百四十年之久，秉笔而书者必更数十人。此数十人者，家自为师，人自为学，则其书法，岂能尽同？"

那么《春秋》和孔丘究竟有什么关系呢？……总而言之，《春秋》和孔丘有关，仅仅因为孔丘用过《鲁春秋》教授过弟子。

以上质疑，作为一说我们摆在这里。愿闻其详者可参见《春秋左传注·前言》、《经义考》、《史通》等相关著作。战国、西汉去春秋未远，甚至口耳相传的形式尚在，《孟子》、《春秋繁露》、《公羊传》、《史记》等众口一词，我们似应给予相当的重视和信任。先秦两汉诸子中提及孔子修《春秋》者也大有所在。《淮南子·主术》曰："孔子之通、智过于苌宏，……专行教道，以成素王，事亦鲜矣。《春秋》二百四十二年，亡国五十二，弑君三十六，采善鉏丑，以成王道，论亦博矣。……作为《春秋》，不道鬼神，不敢专己。"西汉扬雄《法言·孝至》曰："《诗》、《书》、《礼》、《春秋》，或因或作而成于仲尼。"至于对孔子的"述而不作"，是不是可以这样理解："述而不作"大约是他前、中期的宣言，修《春秋》是孔子晚年的作为。如此深邃的治世学问，也只能是经历世事沧桑、"干七十余君"后的晚年著述。《史记·孔子世家》云："子曰：'弗乎弗乎，君子病没世而名不称焉。吾道不行矣，吾何以自见于后世哉？'乃因史记作《春秋》。"可以把这段话看作是他改变初衷的说明。清廖平于其《今古学考》卷下也曾说："其实孔子一人之言，前后不同。予谓'从周'为孔子少壮之学，'因革'为孔子晚年之意者。"当然疑问也不是没有：尽管《论语》中同样蕴含着"大一

统说”、“三世说”、“通三统说”、“改制说”等与《春秋》完全一致的治世观念，却确实未曾提及《春秋》。少于孔子四十四岁的子夏，是孔子晚年的门生，他亲聆孔子口授《春秋》，是传《春秋传》的祖师，《论语》中子夏曾出现23次之多，为何不曾提及《春秋》呢？这只能存疑，有待考证。不过子夏对《春秋》的诠释很受战国学者推重，并用以作为提出政见的论据。如《韩非子·外储说右上》：

> 子夏曰：“《春秋》之记臣杀君，子杀父者，以十数矣，皆非一日之积也，有渐而以至矣。凡奸者，行久而成积，积成而力多，力多而能杀，故明主蚤绝之。”今田常之为乱，有渐见矣，而君不诛。晏子不使其君禁侵陵之臣，而使其主行惠，故简公受其祸。故子夏曰：“善持势者，蚤绝奸之萌。”

可见子夏作为治《春秋》的大家在当时是颇有名气、颇有影响的。

（三）《春秋》传

据《汉书·艺文志》的记载，《春秋》曾有五家解经传承。其中《邹氏传》、《夹氏传》连班固都未曾见到，早已失传。只有《左传》、《公羊传》、《穀梁传》流传至今。班固著录《左传》作者为“左丘明，鲁太史”，《史记·十二诸侯表》记载为“鲁君子左丘明”。典籍中常称其为《左氏传》，成书最早，用先秦古文书写，属于古文经。杨伯峻先生推论大约成书在鲁哀公之后的60—80年间，即公元前403至前386年前后。《公羊传》、《穀梁传》都是师徒口耳相传授之学，《公羊传》于汉代景帝时，

即公元前156至前143年间，才写定成书。因其使用的是汉代通行文字隶书，故称为今文经。《穀梁传》成书则更在《公羊传》之后了。班固著录《穀梁传》作者为"穀梁子，鲁人"。颜师古曰："名喜。"唐杨士勋《〈春秋穀梁传注疏〉序》云："穀梁子名（淑）[俶]，字元始，鲁人。一名赤，受经于子夏，为经作传，故曰《穀梁传》。"《四库全书总目提要》不同意杨士勋之说，认为"《穀梁》亦是著竹帛者题其亲师，故曰《穀梁传》"。三传师承不同，注经侧重点不同，内容不同。

自壁中古文经出现，今文经、古文经之间争论就开始了。最初还只是在文字及其训读上的异文歧义上，后来发展成学派之争。东汉，今古文学派之间的斗争渐次激烈起来，"《春秋》之文简易，先儒各守一传，不肯相通，互相弹射，其弊滋甚"，[1]"说经家之有门户，自《春秋》三传始。"如此，《春秋》三传成了今古文经学矛盾斗争的焦点。东汉章帝时贾逵、郑众就曾著文，言《公羊》理短《左氏》理长，企图褫夺《公羊》而兴《左传》。何休著《左氏膏肓》、《穀梁废疾》、《公羊墨守》批评《左传》、《穀梁传》（在著《解诂》之前）。郑玄作《箴膏肓》、《起废疾》、《发墨守》以反击，辩难甚为激烈。《公羊传》在董仲舒演绎下成就了公羊学的理论体系的基础，但他将阴阳五行说、天人感应混迹其中，助长了西汉晚期阴阳灾异之说的大肆泛滥，这成为董仲舒公羊学的明显弱点，遗人话柄。此后古文学派渐盛，逐步占据上风。三国时魏人锺繇竟然比喻《左传》是"大官厨"，《公羊》是"卖饼家"。[2] 杨伯峻先生批评得更彻底，认为《公羊传》的贡献不过

---

① 《四库全书总目·陆淳·春秋集传纂例》。

② 《三国志·魏书·裴潜》引《魏略》："司隶锺繇不好《公羊》而好《左氏》，谓《左氏》为太官，而谓《公羊》为卖饼家。"《太平御览》第四百六十四、八百六十、六百一十卷所引，或作"大官"、"太官"，或作"大官厨"。

是“偶然发现一两点全经体例”而已，说“《公羊传》、《穀梁传》不是空话便是怪话，极少具体的有价值的历史资料”，“不是穿凿附会，便是迂腐迷信”。又根据当时各国使用的历法不同说，“足见《公羊传》所谓‘大一统’之说是骗人的鬼话”，公羊家之书“真是越读越糊涂。不是这些学者糊涂，我认为是《公羊传》、《穀梁传》本身糊涂”。[①] 暂且不去分辨《公羊传》是不是这样一部无用的废书，有一个客观事实值得思考。《左传》成书早几百年，为什么却被排斥在西汉官学之外？至汉哀帝时刘歆曾为《左传》争立官学，为什么今文家一句“左氏不传《春秋》”，便未得立？其所谓不传《春秋》，据公羊家言，一方面指左丘明不是孔子弟子，未得孔子口授，故不知孔子作《春秋》借事明义之旨；另一方面就其内容看，《左传》是史书，着重从史实方面解释《春秋》，没有阐明《春秋》的义理，即不传《春秋》中蕴含的微言大义。杨伯峻也说：“《左传》直接解释经文的话比较少。”汉代统治者将《春秋公羊传》立为官学，后代统治者一直将它奉为治世经典，因为它是阐释孔子政治学说的政书。他们决不是将它当作史书看待和利用的，因为记录史事上占绝对优势的是古文经《左传》。以清朝为例，清代皇帝重视儒家经典，犹重《春秋》，清圣祖曾撰就一部《日讲春秋解义》，由世宗校订，共六十四卷，纳入《四库全书》，其《提要》曰：

> 公扈子曰：“有国者不可以不学《春秋》，《春秋》国之鉴也。董仲舒推演《公羊》之旨得二百三十二条，作《春秋决事》十六篇，其义盖有所受矣。是编因宋儒进御旧体，以阐发微言。每条先列《左氏》之事迹，而不取其浮夸，

---

① 杨伯峻：《春秋左传注·前言》。

> 次明《公》《穀》之义例，而不取其穿凿，反复演绎，大旨归本于王道，允足明圣经之书法，而择帝学之本原。"

从这段提要中可以清楚地看出帝王是如何看待和利用《春秋》及《春秋》三传的。皮锡瑞《经学通论》曰：

> 综而论之，春秋有大义，有微言，大义在诛乱臣贼子，微言在为后王立法，惟《公羊》兼传大义微言。《穀梁传》不传微言，但传大义。《左氏》并不传义，特以记事详赡，有可以证《春秋》之义者。故三传并行不废，特为斟酌分别，学者可审所择从矣。

此言是比较客观的。

二 《公羊传》与公羊学

（一）《公羊传》的名称

徐彦《春秋公羊传疏》引戴宏序曰：《公羊传》是“子夏传与公羊高，高传与其子平，平传与其子地，地传与其子敢，敢传与其子寿。至汉景帝时寿乃与齐人胡毋子都着于竹帛”。戴宏所记述《公羊传》的师承关系或许有脱略而不全，因为自子夏至汉景帝仅只五六代似讲不通。况且《公羊传》中提到了几位经师，如：子沈子、子司马子、子女子、子北宫子、鲁［曾］子并不在师承世系之中。班固著录《公羊传》作者为“公羊子，齐人”。颜师古曰：“名高。”然公羊高只是子夏之后学，《公羊传》的一代传人而已。《四库全书总目》亦曰：“旧题周公羊高撰，实高所传述，而其玄孙寿及胡毋子都录为书。”与左丘明所

传之《春秋左氏传》以经解者来命名（这也只是一说而已）不同，《春秋公羊传》的作者不是公羊氏。那么，《公羊传》的撰者为谁？既然不是公羊氏所作，为什么称它为《公羊传》呢？

西汉尊今文经学，《诗》则韩、鲁、齐三家，《书》则欧阳氏、大小夏侯氏三家，《易》则施、孟、梁丘、京房四家，《礼》则大小戴，《春秋》则《公羊传》。因此，其间经、传、子、史中所称引之《诗》、《书》、《易》、《礼》均指今文经，所称引之《春秋传》，自然是《公羊传》。无论《孟子》、《荀子》、《韩非子》、《史记》等皆如此。汉人注经称《春秋传》者也是指《公羊传》，《说文解字》所引《公羊传》内容，也冠名为《春秋传》，在《春秋繁露》中则径称《传》，全不见《公羊传》之称谓。例如，《礼记·曲礼下》："国君死社稷。"郑玄注："谓见侵伐也，《春秋传》曰：'国灭，君死之，正也。'"这段所谓《春秋传》见于《公羊传·襄公六年》。就是说经学早期无《公羊传》之称。据近代经学家崔适考证，《公羊传》之名是今文经学与古文经学早期斗争的产物，《公羊传》之名与公羊氏之籍都出自刘歆的《七略》。刘歆是西汉末古文经学派的开创者。王莽托古改制，立刘歆为博士，封为国师，贬抑今文和今文经。一时古文广为传播，古文经学大行。刘歆欲黜《公羊传》使与穀梁氏、邹氏、夹氏等同，因而乘整理宫廷藏书职事之便，更其名为《公羊传》，著录于《七略》之中。看来清人廖平在《古今学考》中说，"盖汉人今古纷争，积成仇隙，博士先立，古学之士疾之如仇"，也许并不为过。"新莽"覆亡，今文经学重又抬头，然官修书目《七略》早已编订流行。其后，班固《汉书·艺文志》以《七略》为蓝本编修，[1]《公羊传》之名遂定矣。况且，

① 《汉书·艺文志》总序有就刘歆《七略》"今删其要，以备篇籍"之语。

班固也是崇古文抑今文的古文经学营垒中的大家，《汉书》中多用古文古义，甚至马融都“多未能通”，而从班昭受读。

还有另一说法，《公羊传》并非一人之作。《四库全书总目·春秋公羊传注疏》云：

> 今观传中有子沈子曰、子司马子曰、子女子曰、子北宫子曰，又有高子曰、鲁子曰，盖皆传授之经师，不尽出于公羊子。《定公·元年传》“正棺于两楹之间”二句，《穀梁传》引之，直称沈子，不称公羊，是并其不著姓氏者亦不尽出公羊子。且并有子公羊子曰，尤不出于高之明证。

《汉书艺文志注释汇编》亦云：“《公羊传》内容，绝非成于一人，杂引群贤，即其明证。”《四库全书总目·春秋穀梁传注疏》又曰：“……至胡毋生乃著竹帛，题其亲师，故曰《公羊传》。”皮锡瑞《经学通论》亦如是说。然“题其亲师”这一推论如果成立，那么自西汉著于竹帛始，就当称为《公羊传》了，为何西汉的典籍中但称《春秋传》，不见《公羊传》之名？东汉班固整理编撰的《白虎通义》引述《公羊传》时，多数情况下冠之以《春秋传》，只有少数几处称《春秋公羊传》，这是为什么呢？故“题其亲师”说不足信。

（二）撰《公羊传》者谁人

《史记·孔子世家》曰：孔子“为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞。弟子受《春秋》，孔子曰：‘后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》”。又《十二诸侯年表第二》：“孔子明王道，干七十余君，莫能用，故西观周室，论史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》，……七十子之徒口授其传指，为有所

刺讥褒讳挹损之文辞不可以书见也。”司马迁明确指出，孔子借《春秋》褒贬是非以定制立法，然其刺讥褒讳挹损之文辞不可直书于册，隐而难明，只好将不得明言者，通过“口授”传其旨意于“七十子之徒”。显然，《春秋》经之外还有孔子口授之言。这口授的内容则是由子夏以往一代代口耳相传，及传至汉景帝时“著于竹帛”的《春秋传》，即后来称作《公羊传》者。公羊家认为《春秋》经中“以史实说法”的微言大义，不是孔子亲自口授，是无人能知晓的。今从形式上看，《公羊传》以设问作答，层层推进的方式阐发《春秋》微言大义，确实像是一位循循善诱的老师在疏通经义，讲解经文如何“设褒贬”、“制义法”，“别嫌疑”、“明是非”。在讲解《春秋》的褒贬、“善善恶恶，贤贤贱不肖”中将《春秋》治世理想揭示出来。皮锡瑞《经学通论》说：“《春秋》为后世立法，唯《公羊》能发明斯义。”认为《公羊传》独得孔子真传。从内容上看，《公羊传》没有为《春秋》充实更多的史实。对个别历史事件经过的补充都与“说法”有关，是以史实解说孔子对该事件的态度，从而立治世之法。解铃还需系铃人，真正知晓修《春秋》时寄寓于字里行间的微言大义者，只能是修《春秋》的人。“子夏之徒不能赞一辞”，又有谁人能设传指点？依公羊学家的观点，《公羊传》为孔子亲传。

三 《公羊传》及公羊学的主要观点

在治学的方法路径和目标上，今、古文经学派大相径庭。古文经学始终周旋于文字训诂、史迹钩沉与考证的圈子里，想方设法追本溯源。《左传》是在广泛搜集资料上下功夫，以完善《春秋》的史实记述。《公羊传》及由此而衍生的公羊学，是政治学，重在实践。后代的公羊学家大多遵循并发展董仲舒《春秋

繁露》、何休《解诂》的路径研究《公羊传》，深入开掘《春秋》经以至《公羊传》中蕴含的隐微内容及深奥意旨，不断发明和推进《春秋》经的微言大义。公羊学家善于抓住《公羊传》政治历史哲学的核心问题，精心取证、归纳，在阐释经义中，针对自己面临的社会现实加以大胆发挥，不仅具有富含变革意义的史学理论，而且有丰富例证，形成了中国古代的一门历史哲学。应该说公羊学是以圣人经典来解决现实问题，“借古喻今”、“古为今用”的先驱，在古代经学中自成体系，是一门有很高学术价值的学问。古文学家不理解公羊学说的实质及其门径，不理解何休的《公羊解诂》，于是，诬蔑何休是《公羊》的罪人。这似乎是委屈了这位大儒。其实董仲舒、何休，以至后来的公羊家全是以“求圣人之初心”为旨归的。董仲舒声明：“夫义出于经。经传，大本也。”[①] 即以《春秋》及《公羊传》为推求圣人之心的文本依据。刘逢禄《春秋公羊经何氏释例·后叙》曰：“晋唐以来之非何氏者，皆不得其门，不升其堂者也。”

公羊学有其深湛、进步的方面，下面扼要介绍几点。

(一)“大一统”说

即尊奉王室，维护一统之制的观点。

《公羊传》隐公元年开宗明义阐释的是“王正月”之大义：

> 元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。

---

① 《春秋繁露·重政》。

这是这部经世政治著作政治理论的核心，也是儒家的政治理论纲领。它贯彻于《春秋》及《公羊传》始终。尽管孔子生活的时代以及《春秋》所记述的时代，是孔子所谓“天下无道”的时代，周王室已丧失了天下共主的尊严，甚至于要听命于诸侯大国，然而，正如《汉书·董仲舒传》所言：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”《春秋》以维护一统为出发点，对于所记载的事件，凡有碍于王室尊严时一律采用避讳手法隐去真情，寓褒贬扬弃于微言中。每逢这种隐讳不明的经文，《公羊传》则发传给予解析，揭示其微言所在。如：僖公二十八年《春秋》堂而皇之的“公朝于王所”、“天王狩于河阳”，实际上是周王听命于晋文公去出席“践土之会”和“温之会”，《公羊传》释其褒贬曰：“曷为不言公入京师？天子在是也。则曷为不言天子在是？不与致天子也。”“狩不书，此何以书？不与再致天子也。”又如，郑国与王室矛盾日深，积怨日重，不再朝觐。桓公五年，周桓王率诸侯伐郑。然而从者只有蔡、卫、陈三国。结果王师大败，郑祝聃射中周桓王肩膀。《春秋》隐讳的书法是：“秋，蔡人、卫人、陈人从王伐郑。”《公羊传》发其微言为：“其言从王伐郑何？从王，正也。”是对蔡、卫、陈遵王命进行褒扬，隐含着对那些不尊王的诸侯的批评。在“不与致天子也”、“从王正也”中寄托着尊王、“大一统”的理念和原则。再如，只要是有王室的人参与活动，《春秋》行文中均给予尊崇的地位。《春秋·庄公六年》：“王人子突救卫。”《公羊传》解释说：“王人者何？微者也。子突者何？贵也。贵则其称人何？系诸人也。曷为系诸人？王人耳。”读《春秋》、《公羊传》首先要把握住其中蕴含的这个理念，不然会不知所云，不知其所以然。“大一统”是时代的需求，《吕氏春秋·不二》曰：“一则治，异则乱；一则安，异则危。”其《执一》篇提出“王者执

一”、“天子必执一”的理论。一统之制符合时代要求和社会发展趋势，体现了人民的愿望。岂止春秋战国、秦汉如此，几千年中华大地上，历经分合治乱，然而分久必合，终归一统是总趋势，是人心所向。这是中华民族的传统观念、始终的政治追求。直至今天，海峡两岸的中国人，都念念不忘炎黄子孙同根共祖，念念不忘实现统一中国的理想。

(二)“三世”说

“三世”说是公羊学历史哲学的理论核心，是古人朴素的进化观。

隐公元年、桓公二年、哀公十四年，《公羊传》三次交代“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”。理解这句话，是解读《春秋》、《公羊》的又一把钥匙。董仲舒《春秋繁露·楚庄王》诠释这句话曰：

> 《春秋》分十二世为三等：有见、有闻、有传闻。……故哀、定、昭，君子之所见也；襄、成、文、宣，君子之所闻也；僖、闵、庄、桓、隐，君子之所传闻也。……于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩，与情俱也。

董子“情”的提出，揭示了孔子修《春秋》心理上的依据。得此一端，三世之划分便不难理解了。意思是说《春秋》中孔子对于所亲见之世（昭定哀），所听闻之世（文宣成襄），所传闻之世（隐桓庄闵僖）书法不同，用辞不同。其原因是，因时代远近不同，恩情薄厚不同，自身感受深浅不同。何休《解诂》于隐公元年给予进一步具体的说明：

于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚麤觕，故内其国而外诸夏，先详内而后治外，录大略小，内小恶书，外小恶不书，大国有大夫，小国略称人，内离会书，外离会不书是也。于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄，书外离会，小国有大夫，宣十一年“秋，晋侯会狄于攒函”，襄二十三年“邾娄劓我来奔”是也。至所见之世，著治太平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一，用心尤深而详，故崇仁义，讥二名，晋魏曼多、仲孙何忌是也。

将“三世异辞”中蕴含着的历史“变易”观点解释清楚了。董仲舒、何休及后世公羊家一致认为《公羊传》所见、所闻、所传闻三个时代，即“公羊三世说”，实际上体现了孔子“据乱世”至“升平世”再到“太平世”的历史发展阶段理论，与《礼记·礼运》社会进步以至“大同”的思想是一致的。

以借事明义为目的的《春秋》记事的特点，一是，“常事不书”，因其无关宏旨；二是，以体现经世原则，治世大法为务，书法“无达例”，“无达辞”。即《春秋繁露·精华》所言之“从变从义，而一以奉（人）〔天〕”。把二百四十二年的历史，当作“三世”这样一个发展过程进行记述，将历史变易观渗透其中，体现不同历史阶段的不同政治原则，寄托由衰乱世达到王化大行的理想。以民族问题上的“三世异辞”为例。《公羊传·成公十五年》曰：

《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也。

即天下由乱而治必从近处身边的事做起。在传闻世（据乱世）

是“内其国而外诸夏”，以鲁国为本位，以诸夏而外之。于所闻世（升平世）是“内诸夏而外夷狄”。在“上无天子，下无方伯”的情况下“实与文不与”地支持、赞许齐桓公率领诸侯救亡济困，扶助诸夏之弱小，伐戎服楚，维护诸夏的生存及天子一统的局面。《论语·宪问》：“子曰：‘管仲相桓公霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。’”所言即是这个意思。至所见世（太平世）夷狄渐至服膺，讲求礼仪走向文明，则进爵为“子”，比如“楚子”、“吴子”、“戎曼子”等夷狄称爵与诸夏无别，天下远近小大若一。《春秋》所界定的内外、夷狄不是一成不变的，而是可进可黜。进黜的原则是“礼”，是善与恶，文明与野蛮。夷狄可进至封爵，诸夏无礼也可黜至夷狄，如昭公二十三年“然则曷为不使中国主之？中国亦新夷狄也”。我们要从这“三世异辞”的“夷”、“夏”转化中，要从《春秋》对史事的褒贬中所蕴含着的不同时代的不同政治见解中，去体会《春秋》“变易”、“改制”以及进化的理念。这一强调历史发展的阶段性的进化观，无疑是很可贵的。公羊家的“三世说”历来是批判宣扬复古倒退的历史学说的武器，历代倡导改革的政治家都尊崇公羊之学。可以这样说，不理解“三世说”就无法读懂《公羊传》，也无法读懂《春秋》。

孔子对于所亲见之世（昭定哀）与所听闻之世、所传闻之世书法不同，用辞不同，除了以上所言之外，本传还交代了另外一个原因。《春秋》定公没有正月，《公羊传》曰：

> 定何以无正月？正月者，正即位也。定无正月者，即位后也。即位何以后？昭公在外，得入不得入，未可知也。曷为未可知？在季氏也。

正月是正规即位的时间，然而昭公被季氏驱逐多年后死在了晋国乾侯，灵柩能不能进入鲁国，决定权仍在于季氏。如此，举行即位大典在正月之后，所以定无正月。“定无正月”的书法，包含着对季氏的强烈谴责，“其义”却实在隐微难明，恐怕连季氏也不会留意。是的，《公羊传》接着明确指出：“定、哀多微辞，主人习其读而问其传，则未知己之有罪焉尔。”定公、哀公章节中多隐微不明，内含批评的言辞，即使是事主，也不知道经文记录了自己的罪过。为了避免祸及自身，孔子记录当代人的罪恶时不得不更隐晦一些。《史记》所说“定哀之际”，“当世之文”，“则微”，也是这个意思。

（三）“通三统”说、《春秋》改制说

此二说同是公羊家历史变易的观点。

“通三统”即“通三王之统”。“三统”之说源于“三正”。“三正”即以建子、建丑、建寅三个月的朔日为一年之首的三种历法，依次叫做周历、殷历、夏历。“建”指“斗建”，即北斗所指的时辰，由子至亥，每月移动一辰。夏商周三种历法各成一统，成为三统。新王朝建立，受命于天，必改正朔，与此同时，对前代政治必有因革损益，既师法前王，取其善者而从之，使今王之统通于前王之统，又必需进行一系列的改革，从而实现新王朝的一统天下。为表示尊礼先王，新王立必要封赠前二代王之后人为公，二王后与已为三，称为通天下三王之统。所以“三统”包含了一切礼制，远远超出了“三正”的内容。殷因夏礼，殷之新统通于夏之旧统；周因殷礼，周之新统通于殷之旧统。周王存二王之后，封殷之后于宋，夏之后于杞；使服其服，行其礼乐，称客而朝。孔子作《春秋》，以《春秋》为一代，以《春秋》为新王，行新王之事，改制立法。或曰以鲁为王，假托新王受命于鲁，改

制立法。所以《春秋》“黜周王鲁”，“新周、故宋、黜夏”，封周、殷为二王后。如《春秋·隐公三年》：“八月，庚辰，宋公和卒。”何休《解诂》曰：“宋称公者，殷后也。王者封二王后地方百里，爵称公，客待之而不臣也。”《春秋·宣公十六年》：“夏，成周宣谢灾。”《公羊传》曰“外灾不书，此何以书？新周也。”《春秋·庄公二十七年》：“杞伯来朝。”何休《解诂》曰：“杞，夏后，不称公者，《春秋》黜杞新周而故宋，以《春秋》当新王。”即以《春秋》为一代新王，夏后之杞降格为小国而称伯。又如《春秋》书例“州不若国，国不若氏，氏不若人，人不若名，名不若字，字不若子”。凡来朝聘鲁国者均给予褒誉：“邾娄仪父”，称邾娄国君之字，是褒誉他首先与鲁国结盟；称滕、薛两小国国君为“侯”，是褒誉他们首先来朝鲁，为其他诸侯作出了表率；对楚由称“荆”改称“荆人”、称介国国君之名“介葛卢”，也是褒誉他们前来朝聘鲁国。在以上诸例中均暗含“王鲁”之义。此后与鲁结盟、来朝聘者日多，则是尊王道、王化日深的表现。公羊学在“以《春秋》当新王”，或曰“王鲁”中蕴藏着比附性的异姓而王必改制的观念，是公羊学说演绎出的历史发展、变革、进化学说。换句今天的话说，就是新政权建立，其政治制度、法律法规应与时俱进。鉴于此，刘逢禄提出一个值得思考的、很有意思的问题：《诗经》为何将东周王城（周平王东迁，徙居于此，是为东都）的诗不归人《雅》而定名《王风》，归入十五国风，与诸侯无异？又三颂为《周颂》、《鲁颂》、《商颂》，正与《春秋》“通三统”，“以鲁为王”，“封二王后”之义相合。于此可见，“公羊家三世说不误也”。

应注意，“通三统”是政治学说，以夏商周异姓为王的三统，来讲朝代更替必有损益的历史规律，带有比附性。“通三统”与“三世说”中变的理念是相通的。“通三统”以变的理念

看待更替中的三王的历史，“三世说”以变的理念看待人类社会的发展进程。这是华夏进入文明社会以后对政治历史哲学进行探讨的思路和成果。而且这一思想被战国秦汉诸子普遍接受。如《淮南子·泛论》：

> 夫殷变夏，周变殷，春秋变周，三代之礼不同，何古之从！大人作而弟子循。知法治所由生，则应时而变；不知法治之源，虽循古，终乱今。世之法籍与时变，礼义与俗易，为学者循先袭业，据籍守旧教，以为非此不治，是犹持方枘而周员凿也。欲得宜适致固焉，则难矣！

当我们深入体会公羊学的理论观点之后，则会发现，《公羊传》所论述的历史变易学，与战国末年兴起的《周易》天地自然万事万物转换变易的哲学，是相通的。

《春秋》改制是《春秋》的微言大义，可以从《春秋》书例中挖掘出来，《公羊传》多所发明。隐公元年何休《解诂》：

> 王者受命必徙居处、改正朔、易服色、殊徽号、变牺牲、异器械，明受之于天，不受之于人。夏以斗建寅之月为正，平旦为朔，法物见，色尚黑；殷以斗建丑之月为正，鸡鸣为朔，法物芽，色尚白；周以斗建子之月为正，夜半为朔，法物萌，色尚赤。

这些改变可以说是外在的、形式上的，更深入更带实质性的改革还很多。如鲁隐公薨，而未书葬，《公羊传》解释曰：“《春秋》君弑贼不讨，不书葬，以为无臣子也。”何休《解诂》曰：“道《春秋》通例，与文武异。”明确指出这与文王、武王之制有所

不同，《春秋》推崇复仇精神，认为杀父之仇不共戴天，不报杀君父之仇，不堪为臣为子。此说又见于《礼记·曲礼上》："父之仇弗与共戴天。"《正义》："父者，子之天，杀己之天，与共戴天，非孝子也。行求杀之，乃止。"再如《春秋·桓公四年》："春，正月，公狩于郎。"《公羊传》曰"春曰苗，秋曰蒐，冬曰狩。"何休《解诂》："不以夏田者，《春秋》制也。"即《春秋》三苗制，不同于前代的四苗制。[1] 又解释了改制的原因是"以飞鸟未去巢，走兽未离穴，恐伤害于幼稚"。即夏时田不利于禽兽繁衍。孔子改定的三时田制又见于《礼记》,《曲礼下》曰："国君春田不围泽，大夫不掩群，士不麛卵。"提出不在生乳之时重伤其类。《王制》则明确规定"天子诸侯无事，则岁三田"[2]。又如《春秋·桓公十一年》："郑忽出奔卫。"《公羊传》："忽何以名?《春秋》伯子男一也，辞无所贬。"何休《解诂》："《春秋》改周之文，从殷之质，合伯子男为一。"即将复杂的五等爵改为三等爵，公爵、侯爵之外合伯子男为一个等级。"改周之文，从殷之质"，是春秋改制的一个大原则。所谓"文"，指文采、文饰，外在形式；所谓"质"，指实质、本质，质朴的内容。《论语·雍也》："质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"周代重文，《春秋》重质。《春秋》礼制中不同于周礼者，"与文武异"者皆为《春秋》继周而立的一新统之制。

（四）寓褒贬说

皮锡瑞《经学通论》曰："《春秋》有大义，有微言。所谓大义者，诛讨乱贼以戒后世是也；所谓微言者，改立法制以致太

---

① 参见《十三经辞典·公羊传卷》相关辞条。

② 郑玄注：三田者，夏不田。

平是也。”诛讨犯上作乱，即诛戮谴责僭越、篡位窃国、破坏大一统之“乱贼”，是《春秋》大义，这一点是明白易晓的。但“改立法制以致太平”的微言是隐晦难明的。《春秋》这些表达政治见解的微言寄寓于笔削之中，寄寓于行文方式的褒贬之中。揭示讲解这些精微之处深藏的微言是《公羊传》的宗旨。从上文《春秋》改制的说明和举例中已见一斑。笔削之义，确如徐彦《疏》所言：“《春秋》之义，常事不书，有善恶者，乃始录而美刺之。”如宗庙祭祀乃常事，无论是时祭、禘、祫一般都不作记录，凡记录者必有其微言在。《春秋·闵公二年》“夏，五月，乙酉，吉禘于庄公”，《僖公八年》“禘于太庙，用致夫人”，均因其非礼，书而贬之。凡是“外逆女不书”、“外取邑不书”、“君弑，贼未讨，不书葬”等等依例不书而书者，必有其特殊的原因，或褒或贬，《公羊传》均给予解释说明。

《春秋》于行文中寓褒贬，比比皆是。《春秋》“大复仇”，意为褒誉报国仇，雪国耻。先君之荣辱即今君之荣辱，今君应当不忘国仇、君仇，承担起复仇的责任和义务。凡是复国仇之举，《春秋》均给予褒誉，《公羊》则不吝文辞发传解经。庄公四年《春秋》全文为：

> 春，王二月，夫人姜氏飨齐侯于祝丘。三月，纪伯姬卒。夏，齐侯、陈侯、郑伯遇于垂。纪侯大去其国。六月，乙丑，齐侯葬纪伯姬。秋，七月。冬，公及齐人狩于郜。

《公羊》于三处发传，皆围绕“大复仇”这个原则。

(1)“纪侯大去其国”。表面意思是纪侯永远地离开了他的国家，即亡其国而背井离乡。事件背景是：齐襄公之九世祖哀公，因纪侯之谮而被烹于周。庄公四年，齐襄公为复九世祖哀公

被害之仇，洗雪国耻而灭掉了纪国。《公羊传》于此大发其议论以揭示六个字的经文中深藏的大义：

大去者何？灭也。孰灭之？齐灭之。曷为不言齐灭之？为襄公讳也。《春秋》为贤者讳。何贤乎襄公？复雠也。……九世犹可以复雠乎？虽百世可也。家亦可乎？曰，不可。国何以可？国君一体也。先君之耻，犹今君之耻也；今君之耻，犹先君之耻也。国、君何以为一体？国君以国为体，诸侯世，故国、君为一体也。

这段传文有三层意思。其一，《春秋》"疾灭国"，但是却讳言齐襄公灭纪，是为了褒赏他的复仇精神。其二，说明褒襄公的原因：君位世袭，子孙相承，"国、君一体"，故君父之仇不共戴天，虽为百世可报。其三，为防止误解，传文特别提醒并分析国仇与家仇不同，大夫之家则不可以世代为仇。为什么？这里又关系着另一个《春秋》大义和治世原则，即卿大夫不得世袭。因为大夫之位不得世袭，那么大夫之责也就止于自身。大夫之子应当报父之仇，然而，其子孙却不可以世世为仇。传文所揭示的复仇的原则里有着深刻的政治内涵。对于一个国家、一个国君来说，将先祖之荣辱当作自身之荣辱，为维护国家的尊严而战，为先君复仇，君臣上下同仇敌忾，有利于君位的稳定和国家的巩固。如果卿大夫世袭，久之，国君之大权必然旁落于大夫之家，这是祸乱之阶，国家政权必然不稳。此处"家亦可乎？曰，不可"，正与《公羊传》始终强调的"讥世卿"的政治原则相呼应。

（2）在"齐侯葬纪伯姬"下发传：

外夫人不书葬，此何以书？隐之也。何隐尔？其国亡

矣，徒葬于齐尔。此复雠也，曷为葬之？灭其可灭，葬其可葬。此其为可葬奈何？复雠者非将杀之，逐之也。以为虽遇纪侯之殡，亦将葬之也。

齐襄公灭纪国以复仇，却为纪国夫人（死于灭国前）安葬。揭示了复仇要把握分寸，要讲“仁义”，不可赶尽杀绝的义理。

（3）于经文“冬，公及齐人狩于郜”下发传：

公曷为与微者狩？齐侯也。齐侯则其称人何？讳与雠狩也。

“狩”为常事，《春秋》书而讥之，谴责鲁庄公与仇人齐襄公狩猎，忘记国耻，忘记齐襄公杀君父鲁桓公之仇。

庄公四年《公羊传》三处发传，围绕《春秋》在一褒一贬的书法中所蕴含的微言，彰显“大复仇”之旨。

再看一段与“大复仇”相关的微言。《春秋》书例是对鲁国不言“败绩”，而是用“战”字来讳称打了败仗。《春秋·庄公九年》却说：“及齐师战于乾时，我师败绩。”这里为什么公然书“我师败绩”呢？《公羊传》揭示其微言曰：

内不言败，此其言败何？伐败也。曷为伐败？复雠也。

意思是说，这是鲁庄公为君父、为国家复仇之战，虽败犹荣。不若常败，有耻当讳。“败绩”二字是“伐败”，是对自己勇于复仇的夸耀。其实这次战争的本末是：齐襄公死，鲁国全力支持外甥，齐公子纠回国即位。齐公子纠之母是鲁女，其姐是鲁庄公生母。然而齐国执政大臣反对公子纠，于是，鲁国伐齐纳纠。齐小白有齐国正卿高傒等的支持和内应，先于公子纠入齐，

并即位。最后，鲁国在齐国的逼迫下，不得已而杀了公子纠。就是说鲁国对齐国发动的这场战争是为了纳公子纠，《春秋》借题发挥，用以彰显“大复仇”的理念。事实上，鲁庄公伐齐不是为报仇，他不仅不思报仇，且放任其母文姜与齐襄公私通，更娶齐女哀姜。其后，齐桓公称霸，《春秋》对其“存亡继绝”之功大加赞赏，鲁侯始终追随齐桓公，参与诸侯会盟，《春秋》、《公羊》也始终持肯定态度。这个例子又一次证明，孔子修《春秋》并非为纪事书史，的确是在借题发挥以明其志，传其旨。

（五）“素王”说

称孔子为素王频见各种典籍，即便是古文经传亦如是，如《周礼·均人》贾公彦疏曰：“孔子制素王之法，以遗后世。”公羊家对“素王”的解释是：素，空也，言孔子没有王侯之封号，而有王侯的地位，空设一王之法，“有王者起，必来取法，是为王者师也”（《孟子·滕文公上》）。自汉以来的公羊学家，都是在森严的封建宗法制度统治下的人。《孟子·滕文公下》曰：“《春秋》，天子之事也。”《礼记·中庸》曰：“非天子不议礼，不制度，不考文。”在他们的观念中这些祖制是根深蒂固的。安邦定国之策略唯天子谋之；筹划国事，天子之事也。“天子”神圣之位、神圣之职，岂可越俎？而孔子却作《春秋》，指摘今世而为后世立法，“无其位而托南面之权”。[1] 所以历代经学家费尽笔墨唇舌，坚持不懈苦苦论证，要给孔子追加“素王”之冕。这无非是在封建的观念下所立空名而已，是对孔子的一种尊奉，却争执了近两千年之久。今天看来，此说甚无谓也，不必多所讨论。我们只是以逆向思维方式去理解古人而已。

---

① 胡安国：《春秋传序》。

儒学界有人将孔子思想概括为“内圣外王”。可以简单地把“内圣”解释为个人道德修养，“外王”解释为经世治国理念。“内圣”是有修养的善良君子的一种思想境界，“外王”则寄托了他的政治理想，此理想集中表现在《春秋》中。刘逢禄曰：“学者莫不求知圣人，圣人之道备乎五经，而《春秋》者五经之筦钥也。”他强调《春秋》体现了孔子经世之志、治国之法，是掌握孔子全部学说的关键所在。而《公羊传》、公羊学所阐述的“大一统说”、“三世说”、“通三统说”、“春秋改制说”、“寓褒贬说”等，又是解读《春秋》的管钥。研读了《公羊传》就会深刻体会到，读《春秋》，不可不明了《春秋》在“笔削”、“褒贬”的书法中所寄托的“以史实说法”的微言大义，亦即《孟子》所说的“其义”，《公羊传》中所谓的“其词”、“之义”。[①] 只有明其“词”，晓其“义”，才能读懂《春秋》。正因为《春秋》借事以明义，孔子才会说：“后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。”（《史记·孔子世家》）

从以上的分析中大约可以看出，今文经学派的公羊义理之学与古文经学派无征不信的文字训诂、考证之学，与左氏学注重史事钩沉的治学路径迥异，取向大不相同。《春秋》经《公羊传》的政治观点、历史哲学确实讳莫如深，显得很微妙，它的表现方法也很奇特。后代学者必须参透其中的晦涩神秘，提取其精华的所在。我们的感觉是，公羊学是研究《春秋》字缝里的学问。公羊学的历史推演模式及其思维方法被古文经学派斥为无稽之

---

① 《孟子·离娄下》：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。……其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”《公羊传·昭公十二年》：“《春秋》之信史也，其序则齐桓、晋文，其会则主会者为之也，其词则丘有罪焉耳！”又《哀公十四年》：“君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。……制《春秋》之义以俟后圣，以君子之为，亦有乐乎此也。”

谈、怪异离奇。如今早已没必要继续古代今、古文经学派之间的那种论争，只需要客观认识其间的异同，去其糟粕取其精华，古为今用而已。另外应该看到，正因为《春秋公羊传》是从义理上解释《春秋》，阐发其微言大义，揭示《春秋》中蕴含着的精彩的历史发展变易的哲学，以及孔子寄托于其中的政治观点和社会理想，于是在研究《公羊》义理，探索其微言大义时，就有了发挥的空间，理论联系实际的天地，经世致用之效用。唯其如此，《公羊传》、公羊学的社会历史哲学在晚清的改良运动中才发挥了重大作用。

以历史唯物主义的观点来分析，孔子在政治上也有其保守的一面，这在《春秋》及其各传注中也必然有所反映。比如，郑国与晋国铸刑鼎，将法昭示民众，这是社会前进的标志。在治国方略上，刑与礼存在着对立。《左传·昭公六年》载叔向阐述反对子产铸刑鼎的理由是“民知争端矣，将弃礼而争于书。……国将亡，必多制”。所谓“必多制”，即必然冲破氏族贵族制，周礼之“以氏别贵贱”大势已去。因此遭到贵族强烈的反对，引起激烈的礼与法的斗争。《左传·昭公二十九年》记述了孔子的惊恐和斥责：“仲尼曰：‘晋其亡乎，失其度矣。夫晋国将守唐叔之所受法度，以经纬其民，卿大夫以序守之。[1] 民是以能尊其贵，贵是以能守其业。贵贱不愆，所谓度也。文公是以作执秩之官，为被庐之法，[2] 以为盟主。今弃是度也，而为刑鼎，民在鼎矣，[3] 何以尊贵？贵何业之守？贵贱无序，何以为国？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晋国之乱制也，[4] 若之何以为法？’”《论

① 序，杜注“位次”。
② 杜注：僖二十七年文公搜被庐，修唐叔之法。
③ 杨伯峻注：“在”读为察，谓民察鼎以知刑。
④ 夷蒐在文公六年。

语·泰伯》又曰："民可使由之，不可使知之。"以此来卫护等级森严的氏族贵族制。再如，《孙子》是春秋时人孙武对兵法的总结，其《军事篇》曰："故兵以诈立，以利动。"《计篇》曰："兵者，诡道也。……攻其不备，出其不意，此兵家之胜，不可先传也。"然而《公羊传·僖公二十二年》中特别记述，孔子大肆表彰宋襄公泓之战"不鼓不成列"，"临大事而不忘大礼"，"以为虽文王之战，亦不过此也"的言论。显然这种十分理想化的君子行为是多么愚蠢，落后于时代远矣。

董仲舒、何休等所演绎的公羊学也存在着粗浅落后的方面。《春秋繁露·三代改制质文说》篇中为"通三统"的学说中注入了"历史循环论"的错误认识。后代公羊家多秉承衣钵。比如刘逢禄在《春秋公羊何氏释例·释三科例》中曰："三王之道若循环，非仅明天命所授者薄，不独一姓也。天下无久而不敝之道，穷则必变，变则必反其本，然后圣王之道与天地相终始。"在《论语述何篇》中亦曰："正朔三而改，文质再而复，如循环也。故王者必通三统。"顾颉刚在《中国上古史研究讲义》中批评了董学周而复始的循环论，并根据他的三统说以图表形式追溯上古史系统，其结果自然荒诞不经。另外，今文经学的义理，被个别俗儒进行无休止的烦琐推演，一字一辞之解甚至可达数万言以至十万言，云里雾里大大离谱，也造成被攻击的口实。如桓谭《新论·正经》批评今文经学说："学者既多蔽暗，而师道又复缺然，此所以滋昏也。秦延君能说《尧典》，篇目两字之说，至十余万言；但说'曰若稽古'三万言。"又如公羊学中牵强附会的阴阳五行、天人感应等。古人神学迷信、天命说的意识浓厚，把天看成一种有意志、有意识、有目的的强大神秘的力量。皇权乃神授，改朝换代受命于天不受命于人，从而神化其统治。相信天人感应，认为上天可干预人事，并以灾异对人事进行谴责和警

告，像水旱、虫灾、日食、地震、冰雹、陨石等都看作是天的遣告。何休，尤其是董仲舒，在对《春秋》的解说中所夹杂的阴阳五行、灾异迷信的消极内容，对于当时这种迷信歪风有着推波助澜的作用。或许在君权神授的前提下，只有天神才有制约君王的权利和能力，故借此来震慑、警示君王，令其反省、约束自己的行为。在当时似乎确实多少起到了这个作用。然而这毕竟是今文家的一个要害，也成为古文家攻击的目标之一。"孔子不语怪力乱神"，董仲叔等却以神鬼解《春秋》、说《公羊》，实在是对孔子的背叛。读者必须剔除其天命思想、谶纬迷信的推理、历史循环论等来理解《公羊传》中的精华，更不能陷入俗儒那漫无边际的推演中。

四 《公羊传》与公羊学研究的兴盛、传承与再度复兴

（一）汉代公羊学的兴盛

《春秋公羊传》在经学史上是一部争议很大的经书，其经学地位落差也最大。《公羊传》最辉煌的时期是西汉。秦亡的教训，暴露了法家的弊病；汉初几十年间推行的黄老"无为而治"、"与民生息"，对稳定社会秩序和发展生产起了一定作用，却同时又出现了种种不安定、不合理的状态。于是，汉武帝采纳了董仲舒的"独尊儒术"的建议。这时的儒学经典都是今文经。《公羊传》所阐述的《春秋》"大一统"思想，皇权神授、三世说、宗统名分、德刑并举等理论，都成为当时最高的理论权威和法律标准。皇帝的诏书、策问和朝臣奏议也常常引用《公羊传》作为持论的根据。每逢重大政治问题，如大臣的用废、刑狱的判决、对诸侯王谋逆事件的处理、平定八王之乱，以至皇帝立嗣等

等，无不以《公羊传》作为理论指导和决策依据。在处理边境问题和民族问题上，无论是治理东南沿海闽越东瓯，还是对北部匈奴的战与和，《公羊传》的见解均是重要的参考。据《汉书·董仲舒传》，董仲舒"疾免居家"，朝廷每有大义，则派使者去请教董仲舒，董仲舒则以《春秋公羊传》之义给予明确而令人满意的回答。为此董氏著有《公羊董仲舒治狱》、《公羊董仲舒决事》。① 可以说《公羊传》对于动乱后初建的刘氏江山一统帝国的形成和巩固，对社会政治生活的各个领域都发挥了重大的指导作用。所以《公羊传》在汉代始终占据学术的主导地位。至东汉灵帝四年，诏令刻石正定经书文字，蔡邕以隶书写就，使工镌刻，立于太学门前，后世称之为"熹平石经"或"汉石经"的仍然是今文经。② 这是中国历史上最早的官定儒家经本。范宁说三传的"废兴由于好恶，盛衰继于辩讷"。所指为汉武帝好《公羊》而《公羊》大兴。宣帝好《穀梁》则《穀梁》抬头。其实，范宁指出的是表面现象，因为没有无缘无故的爱憎取舍。西汉政权，在政治上，十分需要大一统这一理论的支持；思想界、学术界经过长期百家争鸣之后，也出现了统一思想的追求。从纷争的战国到西汉建立，《公羊传》主张大一统理论，代表了时代的政治理想；拨乱反正、"三世说"、变革改制的政治学说，适应了西汉巩固统一王朝及建立新的政治体制的需要，这才是关键所在。

汉代有关《公羊传》之著述较多。汉初《春秋》博士胡

① 原书已佚，清代有辑佚本。

② 熹平石经刻有《鲁诗》、小夏侯《尚书》、《周易》、《公羊春秋》、《仪礼》、《鲁论语》诸经。碑石早已毁。宋洪适《隶释》中仅存一千九百余字，其中"公羊残碑"三百七十五字，皆为《公羊》传文而无《春秋》经文。这也是至汉代末年，春秋之经、传犹自别行的证明，《公羊传》附经不知始自何人。

毋子都、公孙弘、董仲舒、嬴公、严彭祖、颜安乐、李育、戴宏等等多人，其说大多不存。《汉书·艺文志》所著录之《公羊外传》五十篇、《公羊章句》三十八篇，《公羊杂记》八十三篇，《公羊颜氏记》十一篇，《公羊董仲舒治狱》十六篇，均早已亡佚。在《玉函山房辑佚书》及其《续编》中尚有些许佚文在。传世的研治《公羊传》的最早著作，一是董仲舒的《春秋繁露》，一是何休的《春秋公羊解诂》。今《春秋》三传中，为《左》、《縠》二家作注的均为晋人，[1] 唯《公羊》之注是汉人所为，这就把《公羊传》著于竹帛定为经书的最初阶段，经学家对《公羊传》的理解和应用存留了下来，是很珍贵的。

董仲舒，大约生于汉文帝元年（前179），卒于汉武帝太初四年（前104），广川县（今河北景县）人。是中国历史上的大哲学家、思想家，是继儒学创始人孔子之后的儒学大师，尤精于《春秋》今文学，即《春秋公羊传》。他生活在《公羊传》从口耳相传到著于竹帛，并立为官学，盛行于朝野的时期。汉景帝时，他就是《春秋》博士，传授《春秋》经传。主要著作是《春秋繁露》，全书十七卷，八十二篇。因其篇名与《汉书·艺文志》及其本传的记载不尽相同，学界有人怀疑为后人之辑录，或认为原书并非董氏一人所为。董氏著述除《春秋繁露》外，保存在《汉书》中还有三篇：本传中的“天人三策”、《匈奴传》中的“匈奴说”、《五行志》中的“灾异说”。其思想学说与《繁露》的见解浑然一体，绝无扞格。应该说，《春秋繁露》是研究董说可信的资料。《春秋繁露》与后世传注性质的作品不

---

① 《左传》杜预（222—284）注，西晋人。《縠梁传》范宁（339—401）注，东晋人。

同，它是以“求圣人之初心”为旨归，在《春秋》《公羊传》中寻绎大义与微言，一一阐述圣人之说的著述。王充在《论衡·超奇篇》中说：“文王之文在孔子，孔子之文在仲舒。”他所构建起的公羊学基本的理论体系，对后世有着广泛深远的影响，在我国的哲学史上有着重要的地位。清代卢文弨有《春秋繁露》校本，凌曙作《春秋繁露注》。苏舆兼采卢校、凌注并广收前人研究成果的《春秋繁露义证》是至今完善的本子。后世研究《繁露》的著作较多，康有为《春秋董氏学》在近代有较大的影响，今人周桂钿《董学探微》对董仲舒的学说有较为详细的考察和分析，作了新的阐发。

何休，生于东汉顺帝永建四年（129），卒于汉灵帝光和五年（182），字邵公，任城樊县人，董仲舒四传弟子，汉代通儒，号为学海。与汉代名儒陈蕃为友，“太傅陈蕃辟之，与参政事。蕃败，休坐废锢，乃作《春秋公羊解诂》，覃思不窥门，十有七年”（《后汉书·儒林列传》）。《春秋公羊解诂》是今文经学的代表作。何休的研究除了必要的文字训诂，重点在于对经义的解释，系统阐发《春秋》微言大义，不仅使《公羊传》的社会哲理、孔子治国安邦的政治主张明朗化，又融入了战国秦汉时期的儒家思想，在阐发《公羊传》历史变易、进化的学说中有不少发明发展。他是在东汉末年古文学派渐盛的情况下，勇于坚持自己的学术见解，对公羊学作出卓越贡献的经学家。《春秋公羊解诂》是我们解读《公羊传》不可或缺的读本。只是其中混杂谶纬迷信之说，甚为可惜。其身后治何氏公羊学的著述，完整传至今日的是《公羊传何氏解诂疏》，即今《十三经注疏》本之徐彦《疏》。该书始见著录于宋人王尧臣的《崇文总目》：“《春秋公羊疏》三十卷，原释不著撰人名氏，援证浅局，出于近世。或云徐彦撰。”而徐彦又不知何代人。清人王鸣盛认为其文气似六

朝人，不似唐人所为。嘉庆间洪颐煊认为此疏为六朝梁、齐间旧帙。刘文淇曰："尝谓汉儒之学，经唐人作疏，其义益晦。徐彦之疏《公羊》，空言无当。"（《清史稿·儒林三》）因其对公羊家法理解肤浅，所作本证、它证常不能中的，语言又繁复，故历来评价不高。《四库全书》据董逌《广川藏书志》之说，将该疏定为唐徐彦作。清人刘逢禄所作《春秋公羊经何氏释例》十卷、《公羊春秋何氏解诂笺》一卷，有《皇清经解》本。清末有廖平作《何氏公羊解诂十论》三卷，有光绪十二年（1886）刊本。

董仲舒《春秋繁露》、何休《公羊解诂》使公羊学说的理论体系建立了起来，成为今文经学的核心。后代治《公羊》的学者，无不奉为圭臬，称为"董氏学"、"何氏学"。

（二）《公羊传》与公羊学长期的沉寂

随着汉一统王朝的稳固强大，维护稳定、保守的政治需要，古文经学派地位提高，或许是因为因循考证之学可以束缚知识分子的思想，对政治绝无冲击力的缘故。发挥推究义理之学的《公羊传》则屈居下位。

魏晋南北朝时期，社会动乱，政权更迭，司马氏统治集团腐败黑暗，世路艰难，士大夫厌世消沉，两汉经学凋零，无人问津。进而形成否定儒学崇尚老庄的社会风气，玄学盛极一时，老庄哲学居统治地位。儒家经学不发达，公羊学消沉在所必然。唐代进入封建社会的全盛期，文学诗歌兴旺，对于儒家经典的研究以注疏学成果最高，其研究方法是字词训诂、论章辨句、敷畅大意；研究对象也是古文经。如孔颖达《五经正义》，是《毛诗》、《尚书》、《周易》、《礼记》、《春秋左传》五部古文经。后来，朝廷尽管将《公羊》、《穀梁》也列入九经，实际上今文经学处于废绝地步。宋代，儒学的研究既抛开"微言大义"的探求，

又不重词义训诂、名物训诂，学者以阐释义理兼谈性命为论学对象。宋学经周敦颐、邵雍、张载、二程、朱熹形成了“性理之学”较完备的理论体系，把封建伦理推到至高无上的地步。实际上这是封建制度开始走下坡路，带有危机感的产物。董氏学对理学是有很大影响的，不过那是取其所需，与公羊学毫无关系。于是宋明理学成为与两汉经学迥异的经学派别。明代以南宋胡安国《春秋传》作为科举取士的教科书，然而“顾其书作于南渡之后，故感激时事往往借《春秋》以寓意，不必一一悉合经旨”(见俞文豹《吹剑录》)。清顾栋高指出，胡氏书“是文定（胡安国谥号）之《春秋》，而非夫子之《春秋》”（见《春秋大事表总叙》)。尽管该书多所牵强，科考一仍尊胡氏书，学子乃至弃经不读。故有明一代，《春秋》之学最弊。

在这千余年间，研治《春秋》的学者夥矣，但“其《公羊》、《穀梁》二传，儒者多不措怀”(《北史·儒林传》)。公羊学沉入最低谷。少数学者尽管曾关注过《公羊传》，终无甚成果。比如唐代大思想家、文学家韩愈曾十分关注公羊学的社会哲学思想，在《原道》中以赞赏的语气引用公羊学在民族问题上的观点：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之。”也关心“近世《公羊》学几绝，何氏注外，不见他书”的萧条，[1] 并曾写信支持鼓励当时的一位有志于《公羊传》研究的学者殷侑撰《公羊传》注疏，然不知下文如何。在长久寂寞消沉之后，元末明初的赵汸专治《春秋》，著有《春秋属辞》、《春秋集传》、《春秋师说》等多部著作。他肯定《公羊传》详以经义的宗旨，批评《左传》否定《春秋》笔削之微言，想会通《左传》的“史法”和《公》、《穀》探求经义之法。但

① 《昌黎先生集·遗韩侍御书》。

他不理解《公羊传》探求微言大义之旨归，致力阐述《春秋》之义在于比事属辞，借笔削以行拨乱之权，变文以示义等，而且反对“黜周王鲁”、“通三统”说、“寓褒贬”说等，未抓住《公羊传》的精髓。千余年沉寂中这次死水微澜一闪而过。

（三）清代公羊学的复兴

《公羊传》与公羊学研究的又一次高峰在有清一代。首先打破沉寂的是乾隆进士庄存与（1719—1788）。他兼通六经，尤善《春秋》。在乾嘉古文经学鼎盛，校订经籍坟典、训诂考据之风劲吹之时，他治《公羊》，崇董、何，宣扬王权神授、大一统、通三统的理论。相关的著述有《春秋要旨》、《春秋正辞》、《春秋举例》。认为必须探索“先圣微言于语言文字之外”的大义，非如此则读不懂《春秋》。不幸的是他同时也继承了董、何宣扬阴阳五行、天人感应的灾异之说，神秘的唯心迷信观念成为他论著中的赘瘤。

乾隆时期的“衍圣公”孔广森（1752—1786）撰著《公羊通义》，指出“经主义、史主事”，《春秋》是经书，读《春秋》应重在探求其义旨，否定古文经学家靠《左传》读《春秋》，只重史事的治学路径。说：“圣人制作之精意，二家（《左传》、《穀梁》）未有言焉。知《春秋》者，其唯公羊子乎？”孔广森是庄存与的门生，又曾受业于文字训诂学家戴震、文学家姚鼐，在今文经学与清代古文经学中都曾遨游过，虽然知道朴学家一味追求史事、考究文字音韵训诂而忽视经义的治学方法的缺失和弊病，但又未能摆脱朴学繁琐考据、孜孜诂训的藩篱。他的《公羊通义》以考据的笔法旁征博引，兼采汉晋以来，包括《左》、《穀》注《春秋》之书中似通于《公羊》者，繁琐迂曲，有时刻意挖掘出的所谓义理、书例，比如“三科九旨”等，反而背

离了《公羊传》的本旨和董何公羊学的基本理论体系，搞得不可思议。

刘逢禄，生于乾隆四十一年至道光九年（1776—1829），是庄存与的外孙，他继承家学，潜心《春秋》，著述颇丰并形成系列：《春秋公羊何氏释例》、《公羊何氏解诂笺》、《发墨守评》、《箴膏肓评》、《穀梁废疾申何》、《左氏春秋考证》、《论语述何》。二十来年殚精竭虑，提出"圣人之道备乎五经，而《春秋》者，五经之筦钥也"。认为《公羊传》是儒学正统，得孔子真传，驳斥了历来古文经学派对《公羊传》、公羊学的诋毁，强调《公羊传》的学术价值。与庄存与不同的是，他在鼓吹"大一统"思想学说的同时，更着力于"三世说"对于变易学说的阐发，宣扬变革的理论，继承发展了公羊学朴素的进化思想，突出了《公羊传》政治历史哲学的学术本质。刘逢禄极为推崇《公羊传》在"大一统"社会理想指导下的处理民族问题的原则态度。另外一个贡献是他在《论语述何》一书中，以《公羊》观点诠释《论语》，揭示《论语》的微言大义。例如用新王改制"通三统"学说来诠释《为政》："殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也。"《卫灵公》："行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》舞。"《八佾》："周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。"用孔子言论，沟通了《春秋》与《论语》的思想精髓。他的研究成果在当时很有影响，历史上大有作为的思想家、政治家、文学家龚自珍、魏源都拜在他的门下。但他毕竟是位经学家，尽管触摸到公羊学是经世致用之学的脉搏，但是他不可能跳出保守的封建士大夫的立场，成为清醒的思想家。他的学说存在着落后保守的内容，泥古、复古的思想倾向，甚至还相信迂腐迷信的天人感应说。

与刘逢禄同时代的凌曙（1775—1829）亦是治《公羊》的学者，著有《春秋公羊礼疏》、《公羊礼说》、《公羊问答》、《春秋繁露注》。在《公羊礼疏序》中说自己“笃嗜《公羊春秋》，覃精竭思，力所有年矣”。但是凌曙治《公羊》的路数有误，违背了《公羊传》义理之学的本质。他的著作只是汇集各家之说，略加疏解而已，正如他评价自己的治学不过是“穷其枝叶，而未及宗原”。

陈立（1809—1869）师承凌曙。他撰写的《公羊义疏》实则为集释性质，其最大特点是旁征博引，资料相当丰富，尤重对于礼制方面训诂资料的征引。该书对《公羊》义理的疏解虽长于孔广森、凌曙，但终未脱离其师凌曙的窠臼，多有“未及宗原”，甚至偏离《公羊》家法之处。可以说凌曙、陈立对《公羊传》的疏解、问答比起刘逢禄来说有所倒退。

以上列位清代公羊学家所处的时代是康熙、乾隆、嘉庆、道光四朝。康乾虽是清朝盛世，其实已危机四伏，不仅清朝从此由盛转衰，整个封建社会也走向了最后的衰亡。生活在闭关自守、故步自封、妄自尊大的清王朝的这几位经学家还没有体味到潜藏的危机。然而，生活于乾隆前、中期的大文学家曹雪芹却已经清醒地认识到“生于末世”，“天”已无法补救了。道光、咸丰以后列强侵华战争接连爆发，丧权辱国的清政府的软弱无能、封建制度的腐败、官僚的堕落，社会的各种弊病充分暴露出来。政治时局的危机，震撼了思想界、学术界。当时较为清醒的士大夫抓住公羊学社会变易改制学说大加发挥，一心为危机时代寻找出路。他们面对衰弱的清政府，以忧国忧民的情怀创造性地倡导了经世治用的公羊学。于是，今文经学崛起、盛行，占据了学术的主导地位。龚自珍《杂诗·常州高材篇，送丁若士（履恒）》中曰：“秘纬户户知何休。”顽固派湖南叶德辉以鄙夷的心态在

《叶吏部与石醉六书》中这样描述："时务学堂梁卓如（启超）主张公羊之学，以佐其改制之谬论，三尺童子无不惑之……大抵公羊之学便于空疏，近世所谓微言大义之说者，亦正蹈斯病。……一人唱百人和。聪颖之士既喜其说之新奇，尤喜其学之简易，以致举国若狂，不可收拾。"可见当时公羊学说席卷全国的盛况。

龚自珍（1792—1841）拜师刘逢禄后异常兴奋，作诗云："昨日相逢刘礼部，[1] 高言大语快无加；从君烧尽虫鱼学，[2] 甘作东京卖饼家。"[3] 他继承董仲舒、何休及刘逢禄治公羊学的路径，无情地批判古文经学的末流及宋明理学的弊病。反对读经只拘泥字句，不领会其精神实质，提倡关注现实经世的新学风。他精通《公羊传》，深入研究公羊学的经世致用的哲学思想，又清醒地认识到嘉道年间政治的腐败，制度的弊病。于是把公羊学的变易观、进化观的史学思想与社会政治实践密切结合，明确指出"自古及今，法无不改"的观点，强调政治改革的必要性。他把公羊学提高到一个崭新的阶段，使之成为社会变革的哲学武器。他一方面大胆针砭时弊，并从政治制度上分析官场腐败的根源；一方面结合民族问题、边疆问题、禁烟问题、科举考试、人才录用等许多问题提出具体建议，提出"更法"、"改图"、"变功令"的改革主张。开创了士大夫不避时忌"慷慨论天下事"的风气。他是今文学家，但却否定了刘逢禄贬低《左传》的看法，肯定《左传》的价值，表现了一个思想家摒弃门户之见的风度。《龚自珍全集》中《五经大义终始论》、《五经大义终始答问》、

---

① 刘逢禄，官礼部主事。

② 古文经学不顾义理的繁琐考证。

③ 龚自珍：《杂诗·已卯自春徂夏在京师作》之一。

《春秋决事比答问》、《乙丙之际箸议》、《西域置行省议》、《御试安边绥远疏》、《送钦差大臣侯官林公序》等论著及大型组诗《己亥杂诗》是相关的代表作。

魏源（1793—1858）与龚自珍志同道合且感情挚笃，他比龚自珍更经历了鸦片战争后十来年中国的巨变，深感学术研究必须从繁琐的考据中解脱出来，挣脱泥古保守、唯古是从的羁绊。他师从刘逢禄治《春秋公羊传》，著有《公羊春秋论》、《董子春秋发微》（今仅存序）、《西汉经师今古家法考》（今仅存序）。正面驳斥了钱大昕等古文学家对公羊学的讥谤、非难，又批评了孔广森等对《公羊传》的曲解。在诠释《春秋》微言大义中弘扬公羊经世之学的宏旨，推演、倡导变革哲学。又著有《诗古微》、《书古微》，把今文经学的复兴从《公羊传》延伸到其他儒家经典，并将《论语》、《孟子》、《礼记》中孔子因旧制而加以损益的政见，与《公羊传》系联起来，论证孔子改制说。从学术上建立了今文经学的威望和地位。魏源不仅是思想家，还是社会实践家。他编辑的《皇朝经世文编》，将学术思想与救治社会积弊相结合，对后世产生了深远的影响。他察访南北水利水患状况，探讨兴利除害的办法，治理黄河的方略；策划漕运改为海运、施行票盐改革等具体改革策略，撰《筹漕篇》、《筹鹾篇》、《筹海篇》。感愤《南京条约》的签订而著《圣武记》，推求盛衰之理，筹划海防之策。受林则徐嘱托编《海国图志》。在他的学术活动和社会改革思想中，充满着危机感、哲理性和实践性。同时，西方近代科学和民主政治也使他警醒到中国的落后，鲜明地提出“师夷长技以制夷”的主张。

接下来治公羊学的有戴望、王闿运、廖平。戴望师从庄存与的外孙宋翔凤。著有《注论语》，试图以公羊学的视点理解和诠释孔子的言论和思想，寻绎汉初今文《齐论》及何休《齐论注》

所遗佚。王闿运著有《春秋何氏笺》。戴、王二人并未能领会公羊学的思想精髓，多曲解而不得要领，无甚成绩可言。廖平师从王闿运，著有《何氏公羊解诂十论》、《春秋图表》、《今古学考》、《古学考》、《五变记》、《诗经经释》、《易经经释》。他的《今古学考》初次用列表的方式整理分析了今古学派思想源流的差异，清晰、系统而有启发性。这一成果引导出五四时期周予同更为科学的《经今古文学》。他的研究是纯学术性的，问题是其学术思想摇摆不定，他的观点从“平分古今”发展为“尊今抑古”，后又自乱阵脚，将今古文之学定为“小统”、“大统”的小大之学。故而，其学以善变著称。

今文学的核心是重义理的发挥，讲论“微言大义”，为后王立法，以变易进化观分析历史，关注现实政治。所以至晚清，公羊学适应时代而掀起高潮。此间康有为（1858—1927）是核心人物，著作有《新学伪经考》、《春秋董氏学》、《孔子改制考》、《大同书》、《礼运注》、《中庸注》、《论语注》、《孟子微》等。一方面极力抨击古文经学之讹伪，痛斥食古不化顽固保守的“祖宗之法不可变”之说。一方面，援公羊“三统”、“三世”、孔子改制说、《礼记》“大同”说，演绎据乱世至升平世以达太平世而实现“大同”的社会理想，创立了学术体系，构建变法维新的理论，论证只有变法改制才能富国强兵，挽救民族危机。他的《新学伪经考》一书，竟连印五版，其势如“思想界之大飓风”，轰动朝野。朝廷畏其冲破禁锢、解放思想的势头而下令禁印毁版。他在广州、桂林等地讲学，以《春秋公羊传》为主要课程。他认为孔子之道在六经，六经统一于《春秋》，《春秋》之义在《公羊》，只有《公羊传》今文经才发明孔子拨乱反正的微言大义。治《公羊》，他首推《春秋繁露》，说：“欲学《公羊》者，舍董生安归！”他讲学、办报、成立学会，扩大了影

响，同时培养了维新人才，陈千秋、梁启超等都是他的弟子。康有为一方面研治、宣传公羊历史变易学说，一方面学习、吸收、宣传西学，了解日本明治维新后的新政治，较系统地提出了改良中国政治的主张。他在公羊变易哲学、“三世说”中融入了资产阶级维新变法的新思想和进化论。这是对公羊学创造性的发展，是我国近代哲学史上的一大成果。

晚清维新派知识分子梁启超、谭嗣同、夏曾佑、唐才常、黄遵宪等都是推崇公羊学说的学者和维新运动的干将。

清代也有一些着重从字词训诂、名物训诂的角度来治《公羊传》的著作。如包慎言的《春秋公羊传历谱》、俞樾《诸经平议·春秋公羊传平议》、杨国桢《春秋公羊传音训》等。

19 世纪末 20 世纪初还有一位今文经学大家，经学史大师皮锡瑞（1859—1926）。他也曾满怀救亡图存的极大热情，大力宣传变法维新。戊戌政变后背着“离经叛道”的罪名回长沙老家教书、著书。除了《春秋讲义》稿本未曾刊印外（今藏湖南师范大学图书馆），还著有《经学通论》和《经学历史》，以近代思想观念对传统经学做了系统研究，影响较大。作为今文学家，他能比较客观地看待今古文经学的优劣长短。他肯定汉代古文学派、清代乾嘉朴学对于古籍整理作出的重大贡献，又批评其末流已陷入了繁琐考据的泥沼。认为孟子《春秋》之学与《公羊传》同一师承，深得孔子之旨；认为《公羊传》、董子之学是醇正的《春秋》之学，最得《春秋》之微言大义。他遵从今文家法，贯通古今，以近代人的视点论述公羊三世说的进化观、孔子改制说，从而论证变法的历史必然性。又能清醒地摒弃以往公羊家阴阳五行、穿凿附会、主观臆断的弊病和今古文学派之间无谓的争论。他融合公羊学朴素的进化观与西方的进化论分析研究我国经学史，第一次为中国经学的发生、发展、演变的历史进行了学术

的分期。皮锡瑞的著作成为今天研治《公羊传》、公羊学及其他传统经学不可或缺的参考书。

五 《春秋公羊传》的版本

代表中国传统学术思想的儒家经典，历来受到朝野极端的重视。自东汉灵帝熹平年间刻经于碑石，立于太学门前，以校正经文起，至于清代，有文字可考的有七种石经：东汉熹平石经、魏正始石经、唐开成石经、蜀广政石经、北宋嘉祐石经、南宋高宗御书石经、清乾嘉石经。至今保存比较完整的只有唐开成石经和清石经。开成石经存于西安碑林，用楷书刻经十二部，另附《五经文字》、《九经字样》，清康熙七年又补刻了《孟子》而成十三经。清石经尚存北京国子监，所刻十三部经书。依据石经刻木板印刷经书，始于五代后唐。两宋之后刻本较多，又开始附释音注疏。此后辗转翻刻讹谬百出。清乾隆初有武英殿本。嘉庆年间阮元据宋本重刊，并撰《十三经校勘记》，堪称善本。因其卷帙浩繁，多所不便，原世界书局将阮元刻本缩印成两大厚册，给读者提供了方便。1979 年中华书局以清江西书局重修阮元本及点石斋石印本对世界书局缩印本做了谨慎的校改之后，影印出版。即今通行之清代学者阮元校本《十三经注疏》。

《公羊传》及何休的《解诂》是仅存的完整地保存今文经学的经书。这是我们了解今文经学说的宝贵典籍。除以上《十三经》的合刊本外，宋元明清历代都有单刻本，版本很多。现存最早的《春秋公羊传》单刻本是明本，如清丁丙跋本，今藏于南京图书馆；明闵齐伋注、考本，为自刻三色套印本，国家图书馆、甘肃省图书馆有藏。何休注本《公羊传》也有明刻本在，如明孙鑛、张榜评本，故宫博物院图书馆、华东师范大学图书馆

有藏。现存最早的《春秋公羊传解诂》单行刻本为宋本，有宋绍熙二年（1191）余仁仲万卷堂刻本，宋淳熙抚州公使库绍熙四年（1193）刊本，今均藏于国家图书馆。中华书局将后者收入《古逸丛书三编》影印出版，为古朴的线装。

刘尚慈

参考书目

《监本附释音春秋公羊注疏》28卷附《校勘记》28卷 （汉）何休解诂 （唐）陆德明音义 （唐）徐彦疏 《校勘记》 （清）阮元撰 《十三经注疏》附《校勘记》本 中华书局1983年10月版

《春秋公羊通义》12卷《叙》1卷 （清）孔广森撰 《皇清经解》本

《春秋繁露义证》 （清）苏舆撰、钟哲整理 中华书局1992年12月版

《春秋大事表》 （清）顾栋高辑 吴树平、李解民点校 中华书局1993年6月版

《公羊春秋何氏解诂笺》1卷 （清）刘逢禄撰 《皇清经解》本

《春秋公羊经何氏释例》10卷 （清）刘逢禄撰 《皇清经解》本

《公羊义疏》76卷 （清）陈立撰 国学基本丛书本 商务印书馆1936年1月版

《春秋决事比》1卷 （清）龚自珍撰 《皇清经解续编》本

《春秋公羊传平议》1卷 （清）俞樾撰 《皇清经解续编》本 《春在堂全书》本

《春秋董氏学》 （民国）康有为撰 上海大同译书局1897年刊本 台湾商务印书馆1969年1月版

《春秋公羊传今注今译》 李宗侗撰 台湾商务印书馆1973年5月版

《春秋公羊传要义》 李新霖撰 台湾师范大学国文研究所博士论文

1981 年
《公羊学引论》 蒋庆撰 辽宁教育出版社 1995 年 6 月版
《春秋公羊传译注》 王维堤、唐书文撰 上海古籍出版社 1997 年 12 月版
《清代公羊学》 陈其泰 东方出版社 1997 年 4 月版
《春秋三传比义》 傅隶朴 中国友谊出版公司 1984 年版

《春秋穀梁传》导读

《春秋穀梁传》是《春秋》三传之一，是一部解释《春秋》经义的著作，又称为《穀梁春秋》，简称《穀梁传》。由于《春秋》在儒家经典中的重要地位，解释《春秋》经义的《穀梁传》也成为经典，列为儒家《十三经》之一。

一

《春秋》是春秋时期鲁国的一部编年体史书。全书起自鲁隐公元年（前722），终于鲁哀公十四年（前481），逐年简略地记载了这二百四十二年间鲁国以及与鲁国相关的各诸侯国发生的重大事件。因为传说孔子"因鲁史而修《春秋》"，《春秋》便赋予了圣人的是非褒贬和微言大义，所谓"举得失以彰黜陟，明成败以著劝诫，拯颓纲以继三五，鼓芳风以扇游尘。一字之褒，宠逾华衮之赠；片言之贬，辱过市朝之挞。德之所助，虽贱必申；义之所抑，虽贵必屈。故附势匿非者，无所逃其罪；潜德独运者，无所隐其名，信不易之宏轨，百王之通典也"（范宁《春秋穀梁传序》）。所以，《春秋》列为儒家五经之一，历来受到高度重视。

由于《春秋》记事文字过分简略，难以确切详尽地了解内

容，以致众说纷纭，颇为分歧，到西汉就先后出现了《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》、《邹氏传》和《夹氏传》等五种解释《春秋》的"传"。据《汉书·艺文志》曰："邹氏无师，夹氏未有书。""无师"即没有传授的老师，"未有书"即没有撰著成书，所以，《邹氏传》、《夹氏传》后世散佚无闻，《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》合称《春秋》三传，流传至今。

从体例、内容而言，三传是有区别的，分为两类。《左氏传》详于记事，少有议论，称为"记载之传"、"史传"，主要是记叙说明《春秋》中人物事件的史实或未曾提及的有关内容。其引用经文比《春秋》多出两年，到鲁哀公十六年孔子去世为止；记事则到鲁哀公二十七年，超出《春秋》十三年。《左氏传》用古文（六国文字）写成，因此属于古文经学。《公羊传》和《穀梁传》则长于解义，少有记叙，称为"训诂之传"、"经传"，主要是用问答的方式，层层解释，阐发经义，其涉及年份与《春秋》完全一致。《公羊传》和《穀梁传》用今文（隶书）写成，因此属于今文经学。[①]《春秋三传》本来经自为经，传自为传，互不相属，各自成书，后来才将传文分别附属于经文之后，形成现在经传合一的格局。

就《春秋》三传的成书次第和来源而言，陆德明《经典释文·序录》曰："左丘明受经于仲尼，公羊高受之于子夏，穀梁赤乃后代传闻，三传次第自显。"所说次第后世大致认可，而来源则未必可信。

《左氏传》传说是春秋时鲁国史官左丘明所作，早在战国

① 崔适《春秋复始》认为《穀梁传》属古文经学。

时期就已经广泛流传。关于“左丘明受经于仲尼”，《论语·公冶长》曰：“子曰：‘巧言令色，足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。’”从行文来看，左丘明必是孔子同辈或前辈，孔子对他非常推崇敬重，才会与之同耻，引以自重，“受经”之说难以成立。《公羊传》成书稍晚，据徐彦《公羊传》疏引戴弘序曰：“子夏传与公羊高，高传与其子平，平传与其子地，地传与其子敢，敢传与其子寿。至汉景帝时，寿乃与齐人胡毋子都著于竹帛。”可见经过长期的流传过程，后来才成书于汉景帝时期。至于祖述子夏，托古自重而已。

《穀梁传》的作者，据《汉书·艺文志》曰：“穀梁传十一卷。”颜师古注：“穀梁子，鲁人。师古曰：名喜。”其实，穀梁子之名，有作“寘”（王充《论衡·案书篇》），有作“赤”（桓谭《新论》、应劭《风俗通义》），有作“俶”，字“元始”（阮孝绪《七录》），有作“嘉”（钱大昭《汉书辨疑》），有作“名淑（当作俶），字元始，一名赤”（杨士勋《穀梁传序疏》），名称众说纷纭，传授更不清楚。近人蔡元培、顾颉刚还认为“公”、“谷”双声，“羊”、“梁”叠韵，怀疑《公羊传》、《穀梁传》的作者同为一人。可见，《穀梁传》也是经过了漫长的口头流传、增删修订的过程，即所谓“后代传闻”。至于穀梁子究竟是谁已无可考，师承关系也难以尽知。这种情况正如余嘉锡《四库提要辨证》所说：“父传之子，师传之弟，则谓之家法。……学不足以名家，则言必称师，述而不作。虽笔之于书，仍为先师之说而已。”称《穀梁传》，不过是祖述其师罢了。但由《穀梁传》多处引用和驳难《公羊传》可以断言，两书绝非出自一人之手，而是同传《春秋》的不同学派，《穀梁传》成书必在《公羊传》

之后。[1]《史记·儒林列传》曰："瑕丘江生为《穀梁春秋》。"瑕丘江公（生）为汉武帝时期的《穀梁》大家，《穀梁传》大约就成书于武帝时期。[2]

二

《穀梁传》属于儒家《十三经》中的小经，其流传不如《公羊传》之广，其影响不如《公羊传》之大，虽然长期受到冷落，却没有在历史的长河里淹没散佚，说明《穀梁传》自有存在的价值、作用和意义。皮锡瑞《经学通论》说："《春秋》有大义，有微言。大义在诛乱臣贼子，微言在为后王立法。惟《公羊》兼传大义、微言。《穀梁》不传微言，但传大义。《左氏》并不传义，特以记事详赡有可以证《春秋》之义者。故'三传'并行不废。"所谓大义，钟文烝在《穀梁补注》中说："《穀梁》多特言君臣、父子、兄弟、夫妇，与夫贵礼、贱兵、内夏、外夷之旨，明《春秋》为持世教之书也。《穀梁》又往往以心志为说，以人己为说，桓、文之霸曰信曰仁曰忌，僖、文之于雨曰闵曰喜曰不忧，明《春秋》为正人心之书也。持世教易知也，正

---

① 《穀梁传》引用《公羊传》者，如文公十二年"子叔姬卒"条，《公羊传》曰："此未适人，何以卒？许嫁矣。"《穀梁传》曰："其一传曰：许嫁以卒之也。"不同于《公羊传》者，如僖公二十二年"宋公及楚人战于泓，宋师败绩"条，《公羊传》认为："故君子大其不鼓不成列，临大事而不忘大礼，有君而无臣，以为虽文王之战，亦不过此也。"《穀梁传》认为："倍则攻，敌则战，少则守。人之所以为人者，言也；人而不能言，何以为人？言之所以为言者，信也；言而不信，何以为言？信之所以为信者，道也；信而不道，何以为道？道之贵者时，其行势也。"驳难《公羊传》者，如宣公十五年"冬，蝝生"条，《公羊传》认为："上变古易常，应是而有天灾，其诸则宜于此焉变矣。"《穀梁传》认为："蝝非灾也，其曰蝝，非税亩之灾也。"

② 参见金建德《瑕丘江公作"穀梁传"的推测》，《人文杂志》1957年3期。

人心未易知也，然而人事必本于人心，则谓《春秋》记人事即记人心可也。”可见，《穀梁传》是“借事明义”，强调礼制、重视宗法，这都关系到“持世教”、“正人心”之大事。

（一）提倡礼制，严守等级

《穀梁传》认为，君臣、父子、兄弟、夫妇之间都有一定的行为道德规范，超越自己的身份等级行事，就是违背礼仪。春秋时期，周室衰微，但传文认为，必须尊周，尊天子，如：“朝服虽敝，必加于上；弁冕虽旧，必加于首；周室虽衰，必先诸侯。”（僖公八年传）“考礼修德，所以尊天子也。”（隐公十一年传）作为诸侯，必须向周天子进贡，如：“古者，诸侯时献于天子以其国之所有，故有辞让而无征求。”（桓公十五年传）按照名分等级，宗庙的数量有一定的规定，如：“天子七庙，诸侯五，大夫三，士二。”（僖公十五年传）连庙堂房屋柱子的颜色都有差别，如：“礼，天子、诸侯黝垩，大夫仓，士黈。丹楹，非礼也。”（庄公二十三年传）君臣各有职分，各有行为准则，如：“君不尸小事，臣不专大名，善则称君，过则称己，则民作让矣。”（襄公十九年传）“死君难，臣道也”（桓公十一年传）。否则，“君不君，臣不臣，此天下所以倾也”（宣公十五年传）。同时，还必须严格贵贱尊卑之别，如：“《春秋》之义，用贵治贱，用贤治不肖，不以乱治乱也。”（昭公四年传）君王要注意自己的行为，如：“礼，君不使无耻，不近刑人，不狎敌，不迩怨。贱人非所贵也，贵人非所刑也，刑人非所近也。”（襄公二十九年传）诸侯是尊贵的，兄弟之间不能随便以亲属关系相称，如：“诸侯之尊，弟兄不得以属通。”（桓公十四年传）夫人的地位更不能超过国君，如：“夫人之义，不逾君也，为贤者崇也。”（成公十五年传）

（二）维护宗法，尊尊亲亲

《穀梁传》认为，宗法是维护宗族体制、调整人际关系的规范和纽带，其主要内容就是尊尊亲亲。尊尊，就是要敬爱亲者，诸侯忠于天子，大夫忠于诸侯；亲亲，就是要敬爱亲者，儿子敬爱父亲，弟弟敬爱兄长。要为尊者讳，为亲者讳，以维护尊亲的权威和利益。因此，传文主张“贵始”，如：“故德厚者流光，德薄者流卑，是以贵始，德之本也。”（僖公十五年传）要加强宗族关系，就是对于乱臣，也要表现出兄弟情谊，如：“缓追逸贼，亲亲之道也。”（隐公元年传）国君之位必须传给嫡长子，以保证宗法继承制，如：“《春秋》之义，诸侯与正而不与贤也。”（隐公四年传）消灭同姓国是不合正道的，如：“不正其伐本而灭同姓也。”（僖公二十五年传）杀死长子和同母弟，更是有悖于人道，要受到谴责，如：“甚郑伯之处心积虑成于杀也。”（隐公元年传）“诸侯不首恶，况天子乎！君无忍亲之义，天子、诸侯所亲者，唯长子、母弟耳，‘天王杀其弟佞夫’，甚之也。”（襄公三十年传）要为尊者、亲者隐讳，如：“孝子扬父之美，不扬父之恶。”（隐公元年传）“为尊者，讳敌不讳败。为亲者，讳败不讳敌。尊尊亲亲之义也。”（成公元年传）“为尊者讳耻，为贤者讳过，为亲者讳疾。”（成公九年传）但是不能因亲亲而害尊尊，如：“君子不以亲亲害尊尊，此《春秋》之义也。”（文公二年传）显然，这是维护统治者根本利益的需要。

（三）悯农轻赋，喜雨爱民

《穀梁传》认为，民众是君王的根本，君王应该关心农耕，满足民众生活资料的基本需求，否则就不合正道，如：“山林薮泽之利，所以与民共也，虞之，非正也。”（庄公二十八年传）

君王必须经常注意民众的疾苦，随时采取应对的措施，如："古之君人者，必时视民之所勤，民勤于力，则功筑罕；民勤于财，则贡赋少；民勤于食，则百事废矣。"（庄公二十九年传）还要关注水旱，爱护民众，如："喜雨者，有志乎民者也。"（僖公三年传）要减轻赋税，贮存粮食，以备荒年，否则就要受到谴责，如："国无三年之畜，曰国非其国也。……古者税什一，丰年补败，不外求而上下皆足也。虽累凶年，民弗病也。一年不艾而百姓饥，君子非之。"（庄公二十八年传）如果遇到大饥荒，君王更要按照礼制的规定，与民共渡灾难，如："五谷不升谓之大侵。大侵之礼，君不兼味，台榭不涂，弛侯，廷道不除，百官布而不制，鬼神祷而不祀。"（襄公二十四年传）

（四）崇尚道义，慎用武力

春秋乱世，诸侯割据，战争连年不断，所谓春秋无义战，《穀梁传》并不一概反对武力，而主张文事与武备并重，如"因是以见，虽有文事，必有武备，孔子于颊谷之会见之矣"（定公十年传）。认为训练军队，加强战备是必要的，如："出曰治兵，习战也；入曰振旅，习战也。治兵而陈、蔡不至矣。兵事以严终，故曰：善陈者不战，此之谓也。"（庄公八年传）但是，备战要以道义为重，如："因狩以习用武事，礼之大者也。……过防弗逐，不从奔之道也。面伤不献，不成禽不献。禽虽多，天子取三十焉，其余与士众以习射于射宫。射而中，田不得禽而得禽；田得禽而射不中，则不得禽。是以知古之贵仁义而贱勇力也。"（昭公八年传）《穀梁传》主张会盟，互不侵伐，如："澶渊之会，中国不侵伐夷狄，夷狄不入中国，无侵伐八年，善之也。"（襄公三十年传）而用兵要有正义的目的，如："古者，被甲婴胄，非以兴国也，则以征无道也，岂曰以报其耻哉！"（僖

公二十二年传）征伐要有一定的限度，如："伐不逾时，战不逐奔，诛不填服。"（隐公五年传）民众是君王的根本，不能随便将民众推向战争送死，如："民者，君之本也。使人以其死，非正也。"（桓公十四年传）如果以不教之民作战，则非为君之道，如："以其不教民战，则是弃其师也。为人君而弃其师，其民孰以为君哉！"（僖公二十三年传）

（五）尊夏攘夷，礼仪为本

《穀梁传》站在中原华夏的立场上，维护中原华夏礼仪文化，蔑视贬斥周边夷狄之国，对夷狄的入侵扩张行为极为痛恨，强烈谴责，如："'荆'者，楚也。何为谓之'荆'？狄之也。何为狄之？圣人立，必后至；天子弱，必先叛，故曰'荆'，狄之也。"（庄公十年传）对于夷狄之暴行，尤为愤恨，如："何以谓之吴也？狄之也。何谓狄之也？君居其君之寝，而妻其君之妻。大夫居其大夫之寝，而妻其大夫之妻。盖有欲妻楚王之母者，不正。乘败人之绩而深为利，居人之国，故反其狄道也。"（定公四年传）但值得注意的是，这里所说的中原华夏与四周夷狄的对立和差别并不在于民族、血统，而在于礼仪文化，正如钱穆在《中国文化史导论》中说："在古代观念上，四夷与诸夏实在另有一个分别的标准，这个标准，不是'血统'而是'文化'。所谓'诸侯用夷礼则夷之，夷狄进于中国则中国之'，此即是以文化为'华'、'夷'分别之明证。"所以，诸夏与夷狄的界限划分并非是固定的，而是处于变化之中，诸侯为夷狄之行即为夷狄。晋之祖唐叔虞本周武王之子、周成王之弟，晋国攻打鲜虞，不合正道，即狄之，如："其曰晋，狄之也。其狄之，何也？不正其与夷狄交伐中国，故狄称之也。"（昭公十二年传）秦本为颛顼帝之苗裔，秦国施行野蛮的暴行，就认为是夷狄，如："不言战

而言败，何也？狄秦也。其狄之何也？秦越千里之险，入虚国，进不能守，退败其师徒，乱人之子女之教，无男女之别，秦之为狄，自殽之战始也。”（僖公三十三年传）吴本为周太王之后，吴国为夷狄之行则夷狄之，学习中原礼仪，尊崇周王室，就受到表彰，如：“吴，夷狄之国也，祝发文身，欲因鲁之礼，因晋之权，而请冠端而袭，其借于成周，以尊天王，吴进矣。吴，东方之大国也，累累致小国以会诸侯，以合乎中国，吴能为之，则不臣乎？吴进矣。”（哀公十三年传）这种观点无疑具有进步意义。

（六）重视婚姻，轻视妇女

《穀梁传》认为，婚姻对于宗族延续和蕃衍，具有重要意义，因此非常重视。如传文引子贡问：“冕而亲迎，不已重乎？”孔子答曰：“合二姓之好，以继万世之后，何谓已重乎？”（桓公三年传）所以，婚姻有严格的礼仪规定，如：“礼有纳采，有问名，有纳征，有告期，四者备而后娶，礼也。”（庄公二十二年传）并且要求诸侯亲自迎娶，否则就不合礼仪，如：“逆女，亲者也，使大夫非正也。”（隐公二年传）但是，在以男姓为中心的宗法社会里，妇女却终生没有独立人格和意志，只能从属依附于男姓而存在，成为传宗接代、生儿育女的工具。传文反复强调说：“妇人在家，制于父；既嫁，制于夫；夫死，从长子。妇人不专行，必有从也。”（隐公二年传）送女出嫁时，父母要一再叮嘱“谨慎从尔舅（姑）之言”（桓公三年传）。伯姬烈火烧身，就因为“傅母不在，宵不下堂”，直至烧死，不敢移动一步，传文竟赞赏说：“妇人以贞为行者也，伯姬之妇道尽矣。”（襄公三十年传）冷酷至极！中国千百年来重男轻女的封建思想与这种观念密切相关。

为了阐发《春秋》大义，《穀梁传》还特别注意总结《春

秋》的书法条例。清人许桂林《穀梁释例》罗列了传文中正月、夏四月秋七月冬十月、闰月、朔晦、即位、公如、朝、盟、郊、烝尝、嘉礼、大阅、侵、伐、战、败、溃、入（军队入侵）、取、灭、人（夫人归）、归、奔、卒葬、弑、杀用、日食、旱雩不雨、灾异、传疑等三十类条例。其中时月日例最为重要，如："大夫日卒，正也。不日卒，恶也。"（隐公元年传）"虫灾也。甚则月，不甚则时。"（隐公五年传）"公如往时，正也。致月，故也。如往月，致月，有惧焉尔。"（庄公二十三年传）"非灭也。中国日，卑国月，夷狄时。"（襄公六年传）等等。传文把《春秋》经文都用这些条例一一对号，死搬硬套地解说，未免显得牵强附会，自相矛盾，其结论往往不足为训，但分析《穀梁传》这一释义特点，便于理解其中的政治主张和思想倾向，因此应该予以关注。

三

《公羊传》与《穀梁传》体例相同，各有家法，是非褒贬，并不一致，谁得其真谛，必然引起激烈的争论，由于《春秋》重要的经学地位，这种争论往往超出学术的范畴，而具有浓重的政治色彩。

《公羊传》最早并且长期占据着主道正统地位，在汉景帝时就立为学官，至汉武帝时，"公孙弘以治《春秋》（即《春秋公羊传》）为丞相封侯，天下学士靡然乡风矣"（见《汉书·儒林传》），这与汉代初年的政治形势密切相关。汉高祖刘邦建立汉王朝以后，内忧外患，连年不断，接着吕后专权，吴楚七国之乱，到汉武帝时期政权并不稳固，社会矛盾十分尖锐，宫廷内部也不安宁，这样，统治者就迫切需要加强中央集

权，用严刑峻法对乱臣贼子进行无情的镇压，仅淮南王刘安谋反，戾太子因巫蛊事被江充所败，就株连朝野数万人之多，天下为之震动。在这种社会背景下，必须强调法制，拨乱反正，从而主张大一统、尊王攘夷、德刑并治、天人感应的《公羊传》正好适应了这种政治需要，受到统治者的高度重视。汉武帝不仅完全接受了公羊大家董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的主张，而且将《公羊传》所阐发的《春秋》“微言大义”，作为法律的标准、论事的根据和行为的规范，对整个社会产生了广泛的影响。①

《穀梁传》则长期处于民间地位，不受官方重视。据《汉书·儒林传》记载，汉武帝曾经让《穀梁传》大家瑕丘江公与《公羊传》大家董仲舒当朝辩论，瑕丘江公因“呐于口”（口才不好）而失败，所以武帝“尊公羊家，诏太子受公羊《春秋》，由是公羊大兴”。其实瑕丘江公“呐于口”并不重要，《穀梁传》与汉武帝的政治主张不合拍，才是失败的真正原因。这种情况一直持续到汉宣帝时期。

汉宣帝是武帝曾孙，戾太子孙，少年时因巫蛊事曾在民间生活过，亲身经历了社会动荡，了解民间疾苦，史称“操行节俭，慈仁爱人”。因此，他即位后，面对复杂的社会矛盾和紧张的宗室关系，一改武帝严刑峻法、无情镇压的政策，而是崇尚礼制，加强宗法，力图缓和社会矛盾，巩固中央政权，为此采取了一系

---

① 《汉书·董仲舒传》曰：“仲舒在家，朝廷如有大议，使者及廷尉张汤就其家而问之，其对皆有明法。”《汉书·五行志》又曰：“上思仲舒前言，使仲舒弟子吕步舒持斧钺治淮南狱，以《春秋》谊颛断于外，不请。既还奏事，上皆是之。”可见汉武帝对《公羊》大家董仲舒和《公羊》学说的高度重视。董仲舒还将自己用《春秋公羊传》经义断案决狱的案例汇集成《春秋决事比》一书，对当时社会的司法审判、伦理道德和思想观念产生了很大影响。

列措施。《汉书·宣帝纪》这样记载：

本始四年正月下诏曰："盖闻农者，兴德之本也。今岁不登，已遣使者振贷困乏，其令太官损膳省宰，乐府减乐人，使归就农业。"

地节四年二月下诏曰："道民以孝，则天下顺。今百姓或遭衰凶灾，而吏繇事使不得葬，伤孝子之心，朕甚怜之。自今诸有大父母、父母丧者勿繇事，使得收敛送终，尽其子道。"五月又下诏曰："父子之亲，夫妇之道，天性也。虽有患祸，犹蒙死而存之，诚爱结于心，仁厚之至也，岂能违之哉！自今子首匿父母，妻匿夫，孙匿大父母，皆勿坐。"

元康元年，复高皇帝功臣绛侯周勃等百三十六人家，子孙令奉祭祀，世世勿绝。

元康三年三月下诏曰："盖闻象有罪，舜封之。骨肉之亲，粲而不殊。其封故昌邑王贺为海昏侯。"

元康四年正月下诏曰："朕惟耆老之人，发齿堕落，血气衰微，亦亡暴虐之心，今或罹文法，拘执囹圄，不终天命，朕甚怜之。自今以来，诸年八十以上，非诬告、杀伤人，佗皆勿坐。"

五凤二年八月下诏曰："夫婚姻之礼，人伦之大者也。酒食之会，所以行礼乐也。"废止郡国"禁民嫁娶不得具酒食相贺"的苛政。

甘露二年，匈奴呼韩邪单于愿奉国珍朝三年正月。群臣议论认为，圣王之制，施德行礼，先京师而后诸夏，先诸夏而后夷狄。匈奴单于乡风慕义，应以礼相待。诏曰："其以客礼待之，位在诸侯王上。"

宣帝这些富有仁爱亲情色彩的宽松政策缓和了社会矛盾，取得了良好的效果，吏称其职，民安其业，单于慕义，稽首称藩，史称宣帝"中兴侔德，殷宗周宣"，恐非虚语。

不难看出，上述措施与武帝时迥然不同，其政治倾向与《穀梁传》阐发的《春秋》大义是完全一致的，甚至可以说这些措施就是《穀梁传》所宣扬和倡导的思想精神的具体实践。是什么原因促使了这种转变呢？从历史渊源说，宣帝的祖父戾太子就曾“少壮诏受公羊《春秋》，又从瑕丘江公受《穀梁》”，而私下里更喜爱《穀梁传》，这是宣帝知道的往事，可以说早有家传；从现实需要看，宣帝在民间的切身体验和即位后面临的社会矛盾，促使他从儒家经典中寻求思想武器、政治智慧和理论根据，所以，强调礼治、重视宗法的《穀梁传》正好满足了宣帝的政治要求，受到宣帝的重视和喜爱，并将其政治思想贯彻于治国策略之中。明白这个缘由，就可以理解《穀梁传》地位和影响所发生的戏剧性变化了。

正是由于宣帝的重视和支持，《穀梁传》的地位不断提高，力量不断壮大。据《汉书·儒林传》记载，宣帝逐步重用《穀梁》学者，征召瑕丘江公之孙为博士，立为学官，选取学子，深入讲习，“自元康中始讲，至甘露元年，积十余岁，皆明习，乃召五经名儒太子太傅萧望之等，大议殿中，平《公羊》、《穀梁》同异，各以经处是非”。参加这次大论战的《公羊》学者有严彭祖、申挽、伊推、宋显，《穀梁》学者有尹更始、刘向、周庆、丁姓等。结果，“议三十余事，望之等十一人各以经谊对，多从《穀梁》，由是《穀梁》之学大盛，庆、姓皆为博士”。显然，这是宣帝亲自谋划的具有战略意义的政治部署，经过长期努力，聚集力量，稳步推进，最后达到了预期的政治目的。通过这次论战，《穀梁传》作为一个独立的学派，一度取得了与《公羊传》平分秋色的地位，可以说进入了历史上仅有的辉煌时期。

东汉以后，失去了官方支持，《穀梁》之学日渐衰落，虽然东汉、魏还置有《穀梁》博士，但到晋朝以后就未立学官。唐

朝将《穀梁传》列为“九经”之一，又列为《十三经》之一，然而其地位和影响均在《公羊传》之下，学习研究者已经很少了。

总的来说，《公羊传》重法，《穀梁传》重礼，重点不同而本质相同，互相辩难又相互融和，都是儒家《春秋》学说的重要组成部分，历代统治者往往因社会形势不同有所侧重，兼而用之，不过《公羊传》更受重视罢了。现在学习研究《春秋》学说，《穀梁传》仍然是不可缺少的重要文献。

四

《穀梁传》作为研究《春秋》的一个独立学派，在历史上有过短暂的兴盛时期，很快又衰微冷落，一蹶不振了。虽有“义莫精于《穀梁》”之誉（宋胡安国语），但传文也确有刻意穿凿、妄加臆断之病，所谓“《穀梁》清而婉，其失也短”（范宁《穀梁传序》）。但是，《穀梁传》作为儒家经典和思想体系的组成部分，在历史上具有不容忽视的影响；作为一部成书于汉代的古代著作，也具有重要的文献价值，今天仍然值得关注研究。

第一，《穀梁传》阐发的《春秋》大义和记述的古代礼制，是中国古代经学史、思想史、伦理史、教育史、妇女史、文化史的重要内容和宝贵资料，对中国古代政治思想、道德观念、文化学术的形成和发展产生了不可低估的作用。如：“礼，庶子为君，为其母筑宫，使公子主其祭也。于子祭，于孙止。”（隐公五年传）可知当时祭法。又如：“四时之田，皆为宗庙之事也。春曰田，夏曰苗，秋曰蒐，冬曰狩。四时之田，用三焉，唯其所先得，一为干豆，二为宾客，三为充君之庖。”（桓公四年传）可知古代诸侯行猎制度及猎物的用途。再如：“礼，天子之桷，

斫之砻之，加密石焉；诸侯之桷，斫之砻之；大夫斫之；士斫本。刻桷，非正也。”（庄公二十四年传）可知当时庙寝建筑的工艺制度。

第二，《穀梁传》作为正统儒家学说的组成部分，已经成为古人的思想观念和论事标准，许多古代注疏家视为圭臬，引以为据，成为典籍注疏的重要组成部分。如《周礼·大司马》曰：“中春，教振旅。司马以旗致民，平列陈，如战之陈。”贾公彦疏：“《穀梁传》亦云：‘出曰治兵，习战也；入曰振旅，习战也。’”又如《礼记·王制》曰：“葬不为雨止。”孔颖达疏：“《穀梁》说：‘葬既有日，不为雨止。’”再如《文选·陆士衡·豪士赋序》曰：“又况乎饕大名以冒道家之忌，运短才而易圣哲所难者哉！”李善注：“《穀梁传》曰：‘君不尸小事，臣不专大名。’”不了解传文的内涵，就难以理解典籍注疏的意义。

第三，《穀梁传》对于《春秋》字词语言的分析解释，是研究训诂学、词义学、语法学、汉语史的宝贵资料。如：《春秋·隐公八年》曰：“春，宋公、卫侯遇于垂。”传曰：“不期而会曰遇。遇者，志相得也。”又如《春秋·桓公三年》曰：“夏，齐侯、卫侯胥命于蒲。”传曰：“胥之为言，犹相也。相命而信谕，谨言而退，以是为近古也。”再如《春秋·庄公九年》曰：“九月，齐人取子纠杀之。”传曰：“外不言取，言取，病内也。取，易辞也。犹曰取其子纠而杀之云尔。十室之邑，可以逃难；百室之邑，可以隐死。以千乘之鲁，而不能存子纠，以公为病矣。”还有《春秋·僖公十六年》曰：“春，王正月，戊申朔，陨石于宋五。是月，六鹢退飞过宋都。”传曰：“先陨而后石，何也？陨而后石也。于宋四竟之内曰‘宋’。后数，散辞也，耳治也。‘是月’也，决不日而月也。‘六鹢退飞过宋都’，先数，聚辞也，目治也。”另外，对于虚词的分析，如：“以者，内为志焉

尔"（桓公二年传），"乃者，亡乎人之辞也。犹者，可以已之辞也"（僖公三十一年传）。"而，缓辞也，足乎日之辞也"（宣公八年传）。这些解释，展示了古人活生生的语感，以及对词义、文义、语法的深切理解，对于今人研究古代汉语无疑是非常重要的启示。

现存最早为《穀梁传》作注的是东晋范宁《春秋穀梁传集解》，唐代杨士勋又为《春秋穀梁传集解》作疏，他们的注疏均收入《十三经注疏》之中。清代又有人研究《穀梁传》，较著名的著作有柳兴恩《穀梁春秋大义述》、许桂林《穀梁释例》和钟文烝《穀梁补注》。其中《穀梁补注》引证详尽，多有创见，代表了清人研究《穀梁传》的最高水平。今人傅隶朴《春秋三传比义》、刘世南《春秋穀梁传直解》、承载《春秋穀梁传译注》等，都可以作为学习研究的参考。

饶尚宽

参考书目

《春秋穀梁传集解》残1卷（存卷12）　（晋）范宁撰　《敦煌秘籍留真新编》上卷

《春秋穀梁传》20卷　（晋）范宁集解　（唐）陆德明音义　《四部丛刊》本

《春秋穀梁疏》12卷（残存7卷，卷6—12）　（唐）杨士勋疏　明抄本　清陈鳣校并跋　今藏北京大学图书馆

《监本附音春秋穀梁注疏》20卷附《校勘记》20卷　（晋）范宁集解　（唐）陆德明音义　（唐）杨士勋疏　《校勘记》　（清）阮元撰　《十三经注疏》附《校勘记》本　中华书局1980年11月影印　标点本　北京大学出版社1999年12月版

《穀梁大义述》30卷 （清）柳兴恩撰 《皇清经解续编》本

《春秋穀梁经传补注》 （清）锺文烝撰 骈宇骞、郝淑慧点校 中华书局1996年7月版

《春秋穀梁传时月日书法释例》4卷 （清）许桂林撰 《皇清经解续编》本

《穀梁传精华》 中华书局编 中华书局1941年版

《春秋穀梁传全译》 白本松撰 贵州人民出版社1998年12月版

《春秋穀梁传译注》 承载撰 上海古籍出版社1999年5月版

《春秋三传比义》 傅隶朴撰 中国友谊出版公司1984年版

《十三经辞典》（春秋穀梁传卷） 饶尚宽主编 陕西人民出版社2002年11月版

《论语》导读

一 《论语》的作者，成书时代，列入经书的时间

《论语》在十三经中，其篇幅较短，仅次于《孝经》。全书共二十篇，五百零七章，字数据电脑统计共一万五千九百十九字。此书的文化地位和历史功绩，前代学者作过极高的评价。如东汉经学家赵岐（约108—201）在《〈孟子〉题辞》中称：

> 七十子之畴，会集夫子所言，以为《论语》。《论语》者，五经之錧鎋，六艺之喉衿也。

清末满族学者唐晏（1857—1920）在其所著《两汉三国学案》卷十中，对《论语》的评价称：

> 按《论语》之为经，乃群经之锁钥，百代之权衡也。

在谈到《论语》古代学派中的《鲁论》派时，唐氏又深有远见卓识地称颂云：

> 考《鲁论》一派，自西汉立之学官，家弦户诵，遂为

> 中国学脉所系，两千年来未之有改。北从朔易，南暨明都，西被流沙，东渐于海，幅员万里，所以不致于户异政、家殊俗者，此篇之力也。乃无知譬言，遂欲废之于千载下，有不冥行暂适者乎！噫！《鲁论》一书，为宇内文字之源也。

赵岐、唐晏对《论语》如此的评价，充分说明了《论语》一书在中华民族形成过程中，对构成民族文化共同心态，曾经起过积极作用，对促进诸多少数民族的不断汉化也是具有积极贡献的。

如此光辉的著作，其作者为谁？成书在何时？列入儒家经典又在何时？对这些问题，历代学者曾多次作过探讨。史圣司马迁在其名著《史记·仲尼弟子列传》中，论述孔子答弟子及他人询问时，曾列举《论语》的两种原名云：

> 学者多称七十子之徒，誉者或过其实，毁者或损其真，钧之未睹其容貌，则《论言弟子籍》，出孔氏古文，近是。余以弟子名姓文字，悉取《论语弟子问》，并次为篇，疑者阙焉。

上引文中所云"《论言弟子籍》、《论语弟子问》"，单称《论言》或《论语》，均指同一书而言，至于其后面分别加"弟子籍"、"弟子问"，是就记录、编纂和应答说的。《史记》同篇述《古论》又云："出孔氏古文"。今按《汉书·艺文志》所载："《论语》古二十一篇，出孔氏壁中。"《史》、《汉》所载彼此相合。又《史记·封禅书》单称《论语》为《传》，还有单称为《论》的。王充《论衡·正说篇》云："说《论》者皆知说文解语而已……时尚称书难晓，名之曰传，后更隶写以传诵。

初孔子孙孔安国以教鲁人扶卿，官至荆州刺史，始曰《论语》。”而著名学者马叙伦在其所著《读书续记》卷二的一处记述中，引用有关资料，认为出于孔子壁中的古文《论语》，当时即已如此称名。现录其文如下：

吴客槎（该书卷一作“吴槎客”）《经说》三《坊记》、《论语》曰：按《论语》之书，孔子没（殁），游、夏之徒所记孔门答问之言。初无《论语》之名目。《孟子》所引《论语》，犹不言《论语》也。此称《论语》，知是汉人所记。王宗涑谓古文出于壁中，已名《论语》。《论语》之名，不自汉始矣。

伦案：王说是也。沈约谓《坊记》是子思作。则《论语》自为当时定名。[①]

马氏所据王宗涑，系清咸丰年间诸生（秀才），深研经学，曾著有《周五礼考辨》、《考工记·轮舆辀车考辨》、《匠人职考辨》等书，其谓出于孔壁中之古论已名《论语》，而非汉代始称《论语》，其说当自有根据。马氏又据沈约谓《礼记》中之《坊记》为孔子之孙子思（孔伋）所作，因而推论吴客槎《经说》中以《坊记》与《论语》并称，而子思为战国初年鲁国人，又系孔子之孙，曾受业于曾子，则《论语》之称名在战国初已定。其他诸称当系另出。此说过去少为人知，未加深究。今特录出，以备研究者之参考。

《汉书·艺文志·六艺略·论语类》综述云：“《论语》者，孔子应答弟子、时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟

---

① 马叙伦：《读书续记》卷二，中国书店1985年版。

子各有所记。夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。汉兴，有齐、鲁之说。传《齐论》者，昌邑中尉王吉、少府宋畸、御史大夫贡禹、尚书令五鹿充宗、胶东庸生，唯王阳名家（师古曰：王吉，字子阳，故谓之王阳）。传《鲁论》者，常山都尉龚奋、长信少府夏侯胜、丞相韦贤、鲁扶卿、前将军萧望之、安昌侯张禹皆名家。张氏最后，而行于世。”

关于《论语》成书的时间及最后修订增补加工者为谁？杨伯峻认为：“《论语》的著笔当开始于春秋末期，而编辑成书，则在战国初期。”杨先生并在这段话的注释中转引日本学者山下寅次的《〈论语〉编纂年代考》，以为在纪元前 479 年（孔子卒年）至前 400 年（子思卒年）之间。按杨先生此说与唐人柳宗元《论语辩》所涉及的时间人物大体一致，柳氏辩云：“孔子弟子，曾参最少，少孔子四十六岁。曾子老而死，是书记曾子之死，则去孔子也远矣。曾子之死，孔子弟子略无存者矣。吾意曾子之弟子为之也。何哉？且是书载弟子必以字，独曾子、有子不然。由是言之，弟子之号之也。”柳氏之辩，证明曾子之弟子孔伋（子思）对《论语》作过增补，因而对曾参尊称为“曾子”。将柳氏之辩与《汉书·艺文志》之论断结合起来看，《论语》的成书是孔子的弟子及再传弟子“相与辑而论纂”与增补修订而不断完善的。

关于《论语》列入经书的时间，亦即用此书作为古代各级学校学习教材始于何时，就文献可考者，有东汉赵岐《〈孟子〉题辞》所述的一段话可资依据，其辞云：

> 孝文皇帝欲广游学之路，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》皆置博士。后罢传记博士，独立五经而已。

对这段话中的“传记”，皮锡瑞从经学角度，结合相关的名称加以解释说：“孔子所定谓之经，弟子所释谓之传，或谓之记；弟子展转相授谓之说……《论语》记孔子言而非孔子所作，出于弟子撰定，故亦但名为传。”[①] 皮氏进而对上面所引的赵岐题辞加以怀疑而倾向于否定说：“后世以此四经并列为十三经，或即赵氏之言启之。但其言有可疑者。”《史记》、《汉书》、《儒林传》皆云：“‘文帝好刑名，博士具官，未有进者。’既云具官，岂复增置？五经未备，何及传记？汉人皆无此说，惟刘歆移博士书有孝文时诸子传说立于学官之语，赵氏此说当即本于刘歆，恐非实录。”[②] 皮氏所据唯《史》、《汉》之《儒林传》而概括云“汉人皆无此说”。且于“后罢传记博士”之具体内容亦无叙述。试想此四经之博士被罢之后，其经是否亦被摈弃，如不能摈弃，当如何在学校中传授？经学史却未加解释。

对这样重大的学术问题，近代权威学者王国维曾下过极大的功夫，加以探索、稽考，而终于彻底辨明其底蕴。王氏 1916 年 7 月 15 日在《致罗振玉》信中说：“前函言拟作《先秦儒学考》，此事颇不易，因拟先作《汉魏博士考》，此亦须两卷书，较之昔人作《传经考》者似稍核实。连日翻检前四史，觉各经立博士事颇有可研究，前人所说往往未了了。”[③] 同月 17 日灯下又修书给罗振玉云：“今日钩稽汉博士事，知汉时闾里师（乡村塾师）所教除《仓颉》外，为《尔雅》、《孝经》、《论语》，其次序即如此。自此以后，专一经则为经师所授。孝文时置《尔雅》、《孝经》、《论语》博士，至孝武废之者，非废其书，乃因

① 《经学历史》，商务印书馆《学生国学丛书》本 1929 年版。
② 同上。
③ 吴泽主编：《王国维全集·书信》，中华书局 1984 年版。

此三书人人当读，又人人自幼已受之，故博士但限五经。从各方面核之，此说确有证据，甚可快也。”①

这就清楚地说明《论语》列人经书的时间开始在汉文帝时，至于其后罢传记博士，只是经书所列学校时间次序的调整。对此王国维在《汉魏博士考》中引用上述赵岐那段题辞后，既加案语，又打比方，并且举出诸多实例，一一加以说明，正如上引《致罗振玉》信中所说的“从各方面核之”，具有诸多证据。且看王氏在《汉魏博士考》有关条文下所加的案语：

其第五条为：武帝始罢黜百家，专立五经，而博士之员大减。

……又案：传记博士之罢，钱氏大昕以为即在置五经博士时，其说盖信（详见《潜研堂文集》卷九《答问》六。《国学基本丛书》本）。然《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》虽同时并罢，其罢之之意则不同。《孟子》，以其为诸子而罢之也；至《论语》、《孝经》，则以受经与不受经者皆诵习之，不宜限于博士而罢之者也。刘向父子作《七略》，六艺一百三家，于《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》之后，附以《论语》、《孝经》（《尔雅》附）、小学三目，六艺与此三者，皆汉时学校诵习之书。以后世之制明之：小学诸书者，汉小学之科目；《论语》、《孝经》者，汉中学之科目；而六艺则大学之科目也。武帝罢传记博士，专立五经，乃除中学科目于大学之中，非遂废中小学也……《后汉书·皇后纪》：邓皇后六岁能史书，十二通《诗》、《论语》；梁皇后少善女工，好史书，九岁能诵《论语》。是汉人就学，首学

① 吴泽主编：《王国维全集·书信》，中华书局1984年版。

书法，其业成者得试为吏，此一级也；其进则授《尔雅》、《孝经》、《论语》，有以一师专授者，亦有由经师兼授者。《汉书·平帝纪》：元始三年立学官，郡国曰学，县道邑侯国曰校，校学置经师一人。乡曰庠，聚曰序，序庠置《孝经》师一人。《魏志·邴原传》注引《原别传》：邻有书舍，原遂就书，一冬之间，诵《孝经》、《论语》。此由一师专授者也。《平帝纪》：元始五年征天下以五经、《论语》、《孝经》、《尔雅》教授者，此由经师兼授者也。且汉时但有受《论语》、《孝经》、小学而不受一经者，无受一经而不先受《论语》、《孝经》者。《汉书·昭帝纪》诏曰：朕通《保傅传》，《孝经》、《论语》、《尚书》，未云有明。《宣帝纪》霍光议奏曰：孝武皇帝曾孙病已，有诏掖庭养视，师受《诗》、《论语》、《孝经》。《景十三王传》：广川王去，师受《易》、《论语》、《孝经》皆通。《疏广传》：皇太子年十二岁，通《论语》、《孝经》。《后汉书·范升传》：九岁通《论语》、《孝经》，及长，受梁邱《易》，皆通。是通经之前，皆先通《论语》、《孝经》。亦有但云《论语》者，《汉书·王尊传》：受《尚书》、《论语》。《后汉书·邓皇后纪》：十二通《诗》、《论语》。《梁皇后纪》：九岁能诵《论语》，治韩《诗》。《马严传》：子续七岁能通《论语》，十三明《尚书》。《荀爽传》：年十二通《春秋》、《论语》。《论衡·自纪篇》：充手书既成，辞师受《论语》、《尚书》。

此数事，或举《论语》以该《孝经》，或但受《论语》而不及《孝经》，均不可考。要之，无不受《论语》者（汉人受书次第，首小学，次《孝经》、《论语》，次一经。此事甚明，诸书或倒言之，乃以书之尊卑为次，不以受书之先后为次。受书时，由卑及尊乃其所也）。《汉官仪》所载博士

举状，于五经外必兼《孝经》、《论语》，故汉人传《论语》、《孝经》者，皆他经大师，无以此二书专门名家者。如传《齐论》者，有王吉父子、宋畸、贡禹、五鹿充宗、胶东庸生。中惟宋畸无考，王吉则传韩《诗》，王骏及五鹿充宗传梁邱《易》，贡禹传《公羊春秋》，庸生传《古文尚书》。传《鲁论》者有龚奋、夏侯胜、韦贤、鲁扶卿、萧望之、张禹、朱云。奋与扶卿无考，夏侯胜则传《尚书》，韦贤传鲁《诗》，萧望之传齐《诗》，张禹传施氏《易》，朱云传孟氏《易》。传《孝经》者有长孙氏、江翁、后苍（仓）、翼奉、张禹。长孙氏无考，江翁则传鲁《诗》与《榖梁春秋》，后苍（仓）、翼奉传齐《诗》，苍（仓）又传《礼》。盖经师授经，亦兼授《孝经》、《论语》，犹今日大学之或有豫备科矣。然则汉时《论语》、《孝经》之传，实广于五经，不以博士之废置为盛衰也。

经过王国维认真仔细地考证探索，即可进一步证明赵岐的论断是正确的，《论语》列为经书的时间确在汉文帝刘恒执政时期（前179至前157），今姑取其中间之年公元前169年（刘恒十一年）列《论语》为经书之年，并置博士，至于其后的罢传记博士等，只是各级学校对课程的调整，并不妨害《论语》作为经书而不断沿用的事实。其后十五年，至西汉景帝刘启三年（前154），则又有《古论》二十一篇的发现。这和《论语》列为经书之年，在经学史上均甚重要，可以消除皮锡瑞在《经学历史》中的怀疑。《汉书·艺文志·六艺略》加以综述云：“武帝末鲁恭王坏孔子宅，欲以广其宫，而得《古文尚书》及《礼记》、《论语》、《孝经》凡数十篇，皆古字也。”周寿昌《汉书注校补》加以纠正云：“鲁恭王以孝景前三年徙王鲁，徙二十七年

薨，适当武帝元朔元年（前128），时武帝方即位十三年，安得云武帝末乎？且恭王《传》云：王初好治宫室，季年则好音乐。是其坏孔子宅以广其宫，当在王鲁之初，为景帝时，非武帝时也。王充《论衡·正说篇》云：孝景帝时，鲁恭王坏孔子教授堂以为殿，得百篇《尚书》于壁中云云。其以为景帝时，似与《传》相合。”王先谦《汉书补注》云：“《刘歆传·移让太常博士书》亦云武帝末。据《鲁恭王传》以孝景前三年徙王鲁，好治宫室，二十八年薨，不得至武帝末。”

《古论语》发现后，就和当时已经立于学官用隶书写的《论语》形成了古文和今文的区别。至东汉灵帝熹平四年（175），下诏命诸儒校正诸经文字，刻石立于洛阳城南太学门外，计有《周易》、《尚书》、《鲁诗》、《仪礼》、《春秋》、《公羊传》、《论语》七部，均用汉隶写定，相传为蔡邕所书。此为《论语》正式列入石经之事例，与赵岐《〈孟子〉题辞》所述《论语》等为“四经”之年相较相加，前后已延续三百四十四年，而距今已有二千一百六十五年，可见《论语》生命力的经久不衰。而且《论语》和《孝经》在两汉即为初学者的启蒙读物，经三国、两晋、南北朝、隋、唐、两宋、元、明、清各朝，更是蒙学必读的重要书籍。这从后来发现的敦煌和日本所存的唐写本残卷，以及1969年出土于新疆吐鲁番的阿斯塔那墓地唐墓中的卜天寿《论语》抄本，均可证明《论语》在中国文化史上以及辽阔的中国疆域内，实为各民族互相贯通思想以至形成共同文化心态的宝贵典籍，对中华民族文化的形成是贡献卓著的。

二 《论语》的结构，主要内容、特点及对后世的影响

在叙述这一部分内容之前，首先应当明确孔子所处的时代背

录问题。这就涉及到中国历史的分期问题。目前通行的古代史分期，把奴隶社会与封建社会的分界线定在春秋战国之际。这种分期无论在理论上和史实上都证明是很难成立的。我们根据历史学家范文澜的论述、[①] 赵光贤的《周代社会辨析》、[②] 经济学家胡寄窗的《中国经济思想史》,[③] 将西周定为中国初期封建社会（领主封建社会）；春秋时期（前722至前481）为领主封建社会向地主封建社会急剧过渡。孔子所处的时代（前551至前479），正是春秋战国之交，适逢动乱剧烈的年代。

《论语》为先秦论说散文集。全书分为《学而》、《为政》、《八佾》、《里仁》等二十篇。每篇又分若干章，取篇首二三字为篇名。全书记载了孔子及其弟子等的一些言论和活动情况，从多方面反映了孔子的思想和为人，内容十分丰富，主要表现在以下几个方面。

（一）以爱人为核心的仁德

孔子思想的主要内容是“仁”，此字在《论语》中出现计一百零九次，其含义广泛又灵活多变，致使两千年来从无达诂，也给后人见仁见智的理解提供了多种可能。这就得从儒学系统对孔子阐发“仁”的不同境界与理想加以探索考察，方能知其底蕴。孔子依据人的主体意识，将周公以来礼乐文化的内在根源完全归结为“仁”，使“仁”成为礼乐的核心和人际关系的根本，强调“仁者爱人”与“克己复礼为仁”，大体分析有七个方面。

1. *血缘基础*

孔子讲“仁”释“礼”互相关联，“礼”以血缘为基础，

---

① 《中国通史简编·绪言》，人民出版社1964年版。

② 《周代社会辨析》，人民出版社1980年版。

③ 《中国经济思想史》上，上海人民出版社1962年版。

以等级为特征，源于氏族统治的仪式体系，要求维护、恢复这套体系，则是“仁”的根本目的。因此，《论语》首篇次章即明确揭示云：

> 有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与？”（《学而》）

《礼记·檀弓上》云：“子游曰：‘甚哉！有子之言似夫子也。’”上面引有子之言，实为承传孔子之深意。在谈到“孝弟”原则、教育子弟、厚待亲人时，《论语》列举孔子的话说：

> 子曰：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文。”（《学而》）
>
> 子曰：“君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”（《泰伯》）

后来《孟子·尽心上》的“亲亲，仁也”及《离娄上》的“仁之实，事亲是也”，都是顺承孔子仁学含义的延伸，使“孝”、“弟”（悌）通过血缘关系从纵横两方面将氏族关系同等级制度联结起来。这是从远古至殷、周宗法统治体制的基础。孔子将“孝”、“弟”（悌）作为“仁”的基础，以“亲亲、尊尊”为“仁”的标准，借用古代父系氏族家长制度的现成的观念，并在思想上反映了这个历史事迹的缩影。孔子综摄历史传统，将其改造成意识形态中的自觉主张，以之与人的心理原则沟通联结，进而将其扩展为人道主义，使之在自己的“仁”学史上具有普遍、长久的社会性含义及作用，其几经曲折，使“仁”字

的含义广泛、灵活。

2. 心理原则

“礼”原为对社会成员具有约束力的习惯法规、仪式、礼节、巫术。包括“入则孝，出则弟”等等，作为礼仪，原无复杂道理。如为孔、孟强调的“天下之通丧”——“三年之丧”，其由来久远、规定后人遵守实行的传统礼仪（《尚书·无逸》有殷高宗守丧三年的记载。《论语·宪问》亦记其事云：“子张曰：‘《书》云：高宗谅阴，三年不言，何谓也？’子曰：‘何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以听于冢宰三年。’”），当时“礼坏乐崩”的浪潮兴起，孔子的弟子宰予即对“三年之丧”感到太长，向孔子提出“一年即可以”的问题。对此，孔子表达了自己的看法，且看下面的记述：

> 宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”
>
> 子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”
>
> 曰：“安。”
>
> “女安则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也，今女安，则为之！”
>
> 宰我出，子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱（通‘哀’）于其父母乎！”（《阳货》）

在上面的末段文字里，孔子将传统礼制中的“三年之丧”径直与亲情相结合，使“礼”的基础植根于心灵深处，将血缘系统的“礼”定为“孝悌”，并将其植根于日常亲子的温情相爱

中，经过如上转化改造，将“礼仪”从外在的规范约束顺理成章地变为人心内在的要求，将原先僵硬的强制规矩，升华为生活中的自觉理念，使宗教性的神秘物化为人之常情，将伦理规范同心灵欲求融化一体，使“礼”转而得到心理依据化为人性意识。这种没有神秘教义和高深玄理的转化，在中国古代思想史上具有极大的开创意义，使儒学非宗教而准宗教化，在世界文化史上也是仅见的。

3. 人道主义

因情感性心理作用，“仁德”思想即具有民主性和人道主义，即依据血缘宗法的基础，扩展氏族、部落成员间既有严格等级秩序，又具备某种“博爱”的人道关系。这是孔子仁学外在方面的表现。孔子的“节用而爱人”（《学而》）、“汎爱众而亲仁”（《学而》）、“夫子温、良、恭、俭、让以得之”（《学而》）、“唯仁者能好人、能恶人”（《里仁》）等等论述，即表明其原始民主和原始人道精神，反对残暴的压迫和剥削。

孔子这种原始人道主义根基，是借鉴远古氏族内部民主制的遗风残照，正如汉代今文经学家讲述的“禅让”或“明堂”之类的讲求等等。结合《论语》中大量表述“仁”及对“仁”的诸多主要规定观察分析，有人将孔子的“仁学”一概斥责为“伪善”、“欺骗”，实则将复杂的问题过分轻率地简单化了。至于后代的诸多政治骗子、学术骗子一类的所谓“闻人”，利用窃取的权位“色取仁而行违，居之不疑”，利用孔子的言辞欺世盗名，只能表明骗子们的下作无耻，跟孔子的仁学毫无瓜葛。

4. 个体人格

人道主义是“仁”的外在体现，而突出在内在精神的主动性和独立性方面，则是个体人格。这也是孔子一贯坚持的至为重要的一个方面。

当时礼坏乐崩，周天子也无力回天，原有的诸种外在权威已丧失其力量和作用。孔子用心理原则的“仁”解说“礼”，实则将复兴“周礼”的任务要求迳交给当时贵族的个体成员，要求他们主动、自觉、积极地承担起这一历史重任，以之作为至高无上的目标和义务。这正像曾子所说的：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《泰伯》）孔子也再三强调“为仁由己，而由人乎哉？”（《颜渊》）“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《述而》）。“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已”（《雍也》）。如此等等，说明“仁”非常高远而又切近可行，属于理想人格兼个体行为。

5. 理性实践

前面四种因素具备之后，要综合地得到体现，仍然是一个需要认真解决的实际问题，这就需要具有理性认识的实践及实践者知识、修养、能力的具备充实，而归根结底则有赖于学习、锻炼、修养、提高。《论语》首篇的《学而》十六章，其内容，学习方法等诸多方面均为理性准备条件，其他篇章自然对学习修养等也有论及，也都是为“仁学”的总体服务的。

理性实践，贵在知其所以然，而后尽心竭力，以至付出生命使之成全施行。孔子本人就是毕生奋斗，周游列国，顽强地为实行其仁道而献身的圣哲。这正如《论语》所说的：

> 子曰：“朝闻道，夕死可矣！”（《里仁》）
>
> 子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）
>
> 子曰：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）

所有这些理性认识，结合努力实践，都是为了树立体现伟大人格的“仁德”。而“仁德”则最终归宿为主体的世界观、人生观。就这样，孔子将“仁德”提升到宗教信仰的高度，使之具有民族特色的文化心态或民族精神。而德国的哲学大师黑格尔对此并不了解，他在其《哲学史》中将孔子哲学简单地说成是一堆处世格言式的道德教条，实在失之皮相肤浅。

6. 弭兵保民

孔子仁学的深层底蕴及最高境界在《论语》中较少述及，而在对管仲的评论中却有较为明显的表现。对管仲其人的评价，较为全面。孔子认为管仲是个人才，但小器、不俭、不知礼。而在当时“诸侯力政，不统于王”的动乱局面下，夷狄又交侵中夏，周天子内外交困，而在此一时期，管仲既辅佐齐桓公，又高举尊王攘夷的旗帜，九合诸侯，一匡天下，使当时动乱的局面趋于稳定。其间管仲是有大功的。因此，当子路问及管仲未为公子纠死难而怀疑其不仁时，孔子既表扬管仲之功，而又两次强调管仲为仁者。《论语·宪问》记其问答之事称：

> 子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”
>
> 子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”（《宪问》）

清人阮元在《〈论语〉论仁论》一文中论述此章及相连的《子贡问》一章时云：“元谓此二章，论管仲不必以死子纠为仁，而以匡天下为仁。盖管仲不以兵车会诸侯，使天下之民无兵革之灾，保全生民性命极多。仁道以爱人为主，若能保全千万生民，

其仁大矣。故孔子极许管仲之仁，而略其不死公子纠之小节也。"① 这充分说明孔子仁学的底蕴之一是弭兵保民的。他认为只要谁能制止战争，使广大的庶民百姓安居太平，他就是仁人。

7. 华裔之防

《左传·定公十年》载："裔不谋夏，夷不乱华。"孔颖达解释此二句云："中国有礼义之大，故称夏，有服章之美谓之华。华夏一也。"杨伯峻谓："裔指夏以外的地，夷指华以外的人。"《汉书·韦玄成传》云："及至幽王，犬戎来伐，杀幽王，取宗器。自是之后，南夷与北狄交侵，中国不绝如线。《春秋》纪齐桓南伐楚，北伐山戎。孔子曰：'微管仲，吾其被发左衽矣。'"

且看《论语》所载子贡问孔子管仲是否仁者的原文：

> 子贡曰："管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。"
>
> 子曰："管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也？"（《宪问》）

清初倡导"天下兴亡，匹夫有责"的学者顾炎武在其名著《日知录》卷七《管仲不死子纠》篇中论管仲尊王攘夷抑制戎狄云："君臣之分所关者在一身，华裔之防所系者在天下。故夫子之于管仲，略其不死子纠之罪，而取其一匡九合之功，盖权衡于大小之间，而以天下为心也。夫以君臣之分犹不敌华裔之防，而《春秋》之志可知矣。"

① 阮元：《揅经室集》一集三册，《丛书集成》本。

总括上面两节，可以看出孔子仁德观的深层内涵即超越了亲亲、尊尊的准则，在弭兵保民、华裔之防的范围之内，体现出更为广泛的人间之爱。这就是孔子仁学的深层底蕴和最高境界。

（二）以法先王为基础的礼论

孔子处在礼坏乐崩、天下无道的动乱年代。《论语》中所讲的礼多为“周礼”，即在周初确定的一整套典章、制度、规矩、仪节。其基本特征是它的上层建筑、意识形态直接来自原始文化，一方面它有上下等级、尊卑长幼等严格秩序规定，使原始氏族全民性礼仪变为少数贵族垄断；另一方面，因经济基础继承氏族共同体的基本社会结构，该“礼仪”大体仍保存着原始的民族成分。这种情况，直至流传到汉代的三礼之首的《仪礼》，其首篇《士冠礼》，实为原始氏族社会共有的“成丁礼”及“入社礼”的延续。《论语·乡党》云：“乡人饮酒，杖者出，斯出矣。”也反映了这种古老礼仪在当时的施行情况。杨宽《古史新探》对这种礼仪的看法认为“不仅是一种酒会中敬老者的仪式，而且具有元老会议的性质，这在我国古代政权机构中有一定地位”。古代的礼仪相当于后世的法律，实即未成文的习惯法。殷周时代它逐渐变为替氏族贵族服务的专利品。孔子对周礼的态度，也反映了对氏族统治体系及其所保留的原始礼仪的维护，《论语·乡党》记“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者”。同样反映了孔子对原始礼仪的尊重。

礼的起源及其核心是尊敬、祭祀祖先，其后扩展为对人及与人相关的吉、凶、军、宾、嘉各种礼仪制度。以孔子为代表的儒家，正是由原始礼仪巫术活动的组织者领导者（巫、尹、史）演化来的“礼仪”的专职监督保存者。章学诚认为古礼之集大成者为周公而非孔子，并谓“孔子之大，学周礼一言，可以蔽

其全体”。① 孔子说自己“述而不作”（《述而》），其所述多为周礼，并对制定《周礼》的周公甚为尊崇怀念。这表现在以下一些论述中：

子曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《八佾》）

子曰：“甚矣，吾衰也！久矣，吾不复梦见周公！”（《述而》）

孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”（《八佾》）

子贡欲去告朔之饩羊。子曰：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”（《八佾》）

从上面的引文可以看出孔子对西周礼仪及周公的怀念向往，对传统礼仪的维护和尊崇。对劳动人民也倡导礼教，使人心归服，取信于民。这在《论语》中也有体现：

子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《为政》）

子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”

子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”

子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”（《颜渊》）

上面《为政》中的“道之以德，齐之以礼”，既对统治者要

① 《文史通义·原道下》，中华书局1985年版。

求如此，也对弟子及一般社会成员如此要求。且看《论语》中孔子的论述：

> 颜渊问仁。子曰："克己复礼为仁……"
>
> 颜渊曰："请问其目。"子曰："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"（《颜渊》）
>
> 子曰："恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。"（《泰伯》）

孔子主张的礼，是对周礼进行过改造，有所损益的礼。周礼规定"礼不下庶人，刑不上大夫"，使礼为贵族阶级所专有，而孔子却主张对老百姓"齐之以礼"，将礼的实施范围扩大到庶民身上。这就是对周礼的原则性的修正。

先秦的礼有两方面，一是社会制度，如赋税、等级制度之类，二是冠、婚、丧、祭、燕、射、朝、聘之类。《礼记·礼器》将此二类礼分别连称之谓："故经礼三百，曲礼三千，其致一也。"研究孔子的礼，首先应该抓住"经礼"，即孔子所主张的社会制度。研究孔子的礼有无进步意义，首先须考察其制度是否有利于劳动人民。如前所述，我国由西周开始进入封建社会，西周是领主封建社会，劳役地租是领主对农奴的剥削方式。春秋时代是由领主封建社会向地主封建社会过渡，领主对农奴的剥削制度逐渐转变为地主对农民的剥削制度。而这种剥削是采用实物地租的方式，鲁国实行此制始于公元前594年。孔子生于公元前551年，其时实物地租制度已广泛实行。《论语》中的"民"是实物地租制度下的农民，不是农奴，更不是奴隶。当时各国统治者对农民进行残酷的剥削，齐国是"民参其力，二入于公，而衣食其一"（《左传·昭公三年），鲁哀公所谓"二"，当是公与

民平分为二，即所谓对分制，其余可推而知。孔子所持之礼（即有若答鲁哀公的十分抽一的税率“彻”），在地租制度方面，比当时各国的税制，极有利于农民，这是具有进步意义的。

孔子倡导的法先王尧、舜、禹、汤、文、武、周公，以其历史渊源说，尧、舜、禹是原始社会中有功于人类的杰出领导者，汤、文、武、周公是推翻暴君、革除虐政、减轻人民灾难、开创新基的贤明统治者。《论语》称述先王之处有十二篇（见《学而》、《为政》、《八佾》、《雍也》、《述而》、《泰伯》、《子路》、《宪问》、《卫灵公》、《微子》、《子张》、《尧曰》）十六章，均为赞颂或向往。而具体内容是称颂先王为人民谋福利，任用贤才，生活俭约，严于律己等。这些政治原则，在当时均有较大的进步意义。当然，孔子法先王之礼最主要的落后方面是维护分封、世袭、等级制度这些西周旧的制度。而春秋的战乱，其根本原因是生产力的发展，冲破旧的生产关系和上层建筑。三种旧制度使统治阶级内部及统治阶级与被统治阶级之间的矛盾更加尖锐，三种制度逐渐破坏崩溃，而代之以另一套等级制度，也强调“君君、臣臣、父父、子子”，而对待的方法不同于西周。然而孔子却似乎在维护西周的旧制度。这当然是违反社会潮流，对当时社会的发展起消极作用的。这在孔子的法先王的礼治学说中，属于保守、复古、落后的部分。这与前面进步的政治主张存在着不可调和的矛盾，后者不加革除，前者必然落空。后世自秦统一中国后的各封建王朝，均采用内法外儒的统治方针。孔子落后的政治主张被抛弃，这是社会前进的必然结果。

（三）完整充实的教育思想

在中华民族的教育史上，孔子被尊称为“至圣先师”，这个称号既中肯而又恰切，切合孔子作为中国首席教育家的地位和实

际情况。孔子及其《论语》，对中国教育的影响极为直接而深刻远大。可以肯定地说，中国传统教育的基本理论及最宝贵的教学方法，都是孔子奠基的，都可以从《论语》中探得源头。《论语》中诸多有关教、学、思、问的言论事例，都是值得遵循研讨的。孔子和他的少数弟子及再传弟子的言语行事，大都记载在《论语》二十篇中，要研究孔子的教育思想，必须仔细研读《论语》。

孔子毕生大部分时间和主要精力用于聚徒讲学与从事著述。《史记·孔子世家》称："孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教，弟子盖三千焉，身通六艺者，七十有二人。"孔子创办私学，是私人讲学的创始人之一，也是有系统地传播古代典籍的第一人。古代文化的流传直至后世的发展、扩大，都是和孔子的贡献密切相关的，孔子对文化教育的功绩和贡献可以概括为两方面：一是整理、保存了古代文化典籍；二是开创了私人自由讲学的风气，积累了丰富的教育经验，形成了比较系统的教育思想。其直接影响是战国诸子百家学派的兴盛，其长远影响是西汉独尊儒家之后，孔子的教育思想两千年来绵延不断，更加千古流传，牢笼百代至今仍有不小影响。现就《论语》有关内容，归纳孔子教育思想的几个方面，简略叙述如下：

1. 关于教育对象和作用

《论语·卫灵公》载孔子收徒教学的对象说："有教无类。"这简短的四个字，奠定支配了两千多年中国传统教育的广阔思路与伟大精神。对"有教无类"中的类字，马融注为："言人所在见教，无有种类。"皇侃《论语义疏》解释为："人乃有贵贱，宜同资教，不可以其种类庶鄙而不教之也；教之则善，本无类也。"全句总的意思是：人不分类别、贵贱、民族、国别，所有社会成员都有受教育的权利。据《史记·仲尼弟子列传》等史

料记载孔子十三个弟子中，只有孟懿子、南宫敬叔、司马牛三人出身贵族；原宪、颜路、颜渊、曾点、曾参、闵子骞、子张、仲弓等八人出身贫贱家庭；子贡为商人；颜涿聚曾为梁父“大盗”。[①] 也正因为如此，《荀子·法行篇》载：“南郭惠子问于子贡曰：‘夫子之门何其杂也？’子贡曰：‘君子正身以俟，欲来者不距（通‘拒’），欲去者不止。且夫良医之门多病人，檃栝之侧多枉木，是以杂也。’”这条史料更可以证明孔子收徒的方针的确是“有教无类”，这对文化向民间下层普及，向少数民族地区传播也是有积极意义的。

1958 年 8 月，毛泽东在修改陆定一的《教育必须与生产劳动相结合》一文时，对孔子的教育对象曾加以充分肯定说：“中国教育史有人民性的一面，孔子的有教无类，孟子的民贵君轻……谈中国教育史应当提到他们。”[②]

在《论语·述而》中记载有孔子收徒的另一句话说：“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”对这句话中的“束脩”二字，有两种解说：一种解说以为“束脩”是一束（十脡）干肉，是给孔子交的学费或菲薄的见面礼。另一种解说以为束修，即束发修饰，古代习惯，男孩子到十五岁左右，即束发为髻，表示成童，而自行束修，实际上是孔子规定的入学年龄，即年满十五岁以上自愿求学的，没有不收下教诲的。南怀瑾的解释说：“问题在自行两个字，自行束修是自行检点的意思……凡是那些能反省自己，检束自己而又肯上进向学的人，我从来没有不教的，我一定要教他。”[③]

---

① 《史记》第 7 册，中华书局标点本，1962 年版。

② 崔龙水、马振铎：《马克思主义与儒学》，载许全光《马克思主义与中国传统文化关系之历史考察》，当代中国出版社 1996 年版。

③ 《论语别裁》上，复旦大学出版社 1990 年版。

关于教育的作用，包括两方面的问题，分述如下。

一是论教育对国家社会的作用。

一次，孔子到卫国去，冉有替他驾车子，二人有一段对话。《论语·子路》记载云：

> 子适卫，冉有仆。子曰："庶矣哉！"
> 冉有曰："既庶矣，又何加焉？"曰："富之。"
> 曰："既富矣，又何加焉？"曰："教之。"

这段话表明孔子将人口、财富、教育看作立国的三要素，人口是基本，而人口要生活消费，要帮他们生产，使之富裕起来。物质生活富裕之后，又要发展教育，把教育搞好，国家才算治理好了。这段话中的"先富后教"，表明孔子也认识到教育是受经济制约的。须先发展经济，教育才有可能发展。

前面论述礼治时曾提到《为政》中孔子说过："道之以德，齐之以礼，有耻且格。"意思是用道德教育百姓，用礼教约束他们，老百姓就有廉耻，而且人心归服。表明孔子认识到教育可以感化人，即使百姓守规矩，又使百姓有"羞耻之心"，形成道德信念的力量，即可收到德治的效果。这种思想对历代封建社会产生了极为深刻的影响，使统治者十分重视用教育、道德控制人们的思想。

《论语·为政》载孔子回答季康子问云：

> 季康子问："使民敬、忠以劝，如之何？"子曰："临之以庄则敬；孝慈则忠；举善而教不能则劝。"

孔子答季康子的语意是说，国君对待人民态度庄重，人民就

会尊敬他；如果国君能孝顺父母、慈爱百姓，人民就忠于他；如果国君能选用好人，教育能力差的人，人民就得到鼓舞，互相勉励。这也可以说是孔子的“德治论”，深刻认识到教育的力量对治理国家、安定社会秩序所起的重大作用。

二是论教育对培养人的作用。

孔子在谈到人的生性时说：“性相近也，习相远也。”（《阳货》）这段话，一方面是说，人的天赋素质相近，生来大体平等。孔子将他“举贤才”及整个教育思想全放在这种天赋平等的人性论基础上，尽力将教育推向平民，为其“有教无类”主张提供根据。另一方面，他认为人的个别差异，是由环境习染相异所致，不全是先天命定的。认为教育的影响力量更大，肯定教育的必要性和可能性。

对人的学习能力和自己的教学经验论述说：

> 生而知之者上也，学而知之者次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。（《季氏》）
>
> 唯上知与下愚不移。（《阳货》）
>
> 我非生而知之者，好古，敏以求之者也。（《述而》）

上面三段话中的“生而知之者”、“唯上知与下愚不移”的说法是错误的，但孔子根据教学经验明确提出人的智力有高低，则是科学的，也是他因材施教的依据。对“生而知之者”孔子并不坚持、强调，而且说自己并不是“生而知之者”，而是爱好古代典籍、历史，经过勤奋敏捷的追求得来知识技能的。

在强调教育对人的培养作用时，孔子提问，回答子路有一段话说：

“由也！女闻六言六蔽矣乎？”对曰：“未也。”“居！吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《阳货》）

在这段话里提到六种美德，即“仁、智、信、直、勇、刚”，人们如果喜爱它们，必须与学习爱好的道理、方法、分寸结合起来，才能恰到好处，否则就会出偏差，背离正道，以致走向反面，出现“愚、荡、贼、绞、乱、狂”不道德的恶果。这段话从正反两方面说明孔子是如何重视教育对人的培养所起的重大作用的。

2. 关于教育内容和目的

教育内容

1964年2月，毛泽东在春节教育座谈会上批评当时学校课程设置多、教学方法和考试方法不得当，学生负担重。他认为：我们丢掉了孔夫子的主流，他只有六门课：礼、乐、射、御、书、数。毛泽东指出：“孔夫子的传统不要丢了。”①

孔子对夏、商、周三代的礼仪制度加以对比说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《八佾》）在确定教育内容时，他也继承了西周的传统，教育学生广泛学习“礼、乐、射、御、书、数”六艺的知识技能。在“六艺”的基础上根据培养对象适当增加相关的内容。据《论语》所载，孔子培养学生的教育内容除“六艺”以外，尚有以下一些门类：

子曰：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，汎爱众而亲

① 崔龙水、马振铎：《马克思主义与儒学》。

仁，行有余力，则以学文。”(《学而》)

子以四教：文，行，忠，信。(《述而》)

德行：颜渊，闵子骞，冉伯牛，仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有，季路。文学：子游，子夏。(《先进》)

孔子的教育内容包括政治道德与文化知识两方面，而以前者为重点。“四教”中的“行、忠、信”均属政治道德教育，“文”有一部分属于政治道德教育范围，一部分属于文化知识教育。孔子虽然主观上认为政治道德教育是重点，但他对文化知识教育并不忽视。在四十多年的教育生涯中，孔子将收集到的历史文化材料，认真仔细地加以校勘、整理，编著成教学用书，被后世奉为经典。历代相传的“六经”，大体是经过孔子及其后学不断加工、补充、传授下来的。“六经”中保存了中国古代重要的文学、历史、哲学、政治、经济、文化、教育等极为珍贵的文献资料，简称为“诗、书、礼、乐、易、春秋”，代表了春秋以前我国文化知识的各个领域。

“六经”是孔子私学的主要课程，有人认为《诗》是文学课，《书》是政治课，《礼》是道德伦理课，《乐》是音乐艺术课，《易》是哲学课，《春秋》是历史课，说法也有一定道理。

孔子教学内容宗教成分较少，自然知识也较贫乏。孔子说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”(《雍也》)这可以说是以道德教育代替宗教。至于自然知识在孔子思想言论中，只是作为类比、借喻词语暂时的应用，没有作为研究传授对象，致使古代教育轻视自然，与科技脱节，对自然科学的发展是十分不利的。

教育目的

孔子的教育目的在培养“士”，其标准是“君子”或“君子儒”。正如同在《论语·雍也》所记载的：“子谓子夏曰：‘女为

君子儒！无为小人儒！'"“君子”一词原是奴隶主贵族统治者的专称。孔子借用此词，使之含义具有一定道德标准的精神贵族的理想人格，把“君子”作为理想的培养目标。

西周社会的教育目的，是为当时的国家培养文武官员，要求培养对象具备忠君、勇敢的品质，并具有“礼、乐、射、御、书、数”六艺知识、技能。这些要求与孔子对“君子”的要求相比甚为简单。

孔子要求的“君子”在《论语·宪问》他回答子路的询问中有明确的要求。其问答是：

> 子路问君子。子曰：“修己以敬。”
>
> 曰：“如斯而已乎?”曰：“修己以安人。”
>
> 曰：“如斯而已乎?”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸?”

这段话表明孔子要求培养的君子有两个条件：一要注意侧重自己的道德修养，即要有“德”；二要使老百姓都得到安乐，即要有“才”。

在要求君子德才兼备，以德为主，尤其注意区别贵贱之礼与泛爱众之仁和推己及人的恕道。在“才”方面，要求君子应有治国安民之术，要有从政的才智，能治“千乘之国”，能长“千室之邑”，能“使于四方，不辱君命”。

孔子认为“德”、“才”均需学习，以为做官从政的准备，是做官从政的必要条件。孔子谆谆告诫弟子：“不患无位，患所以立。不患莫己知，求为可知也。”（《里仁》）表明孔子办学，就是培养从政的人才。

“学而优则仕”虽然出自子夏之口，却确实代表了孔子的教

育思想，也可以说是孔子的教育目的。这个口号对于世袭世禄制度来说是一大进步。因为在西周做官的资格是由世袭法保证的。当时的贵族子弟在进学校之前即是候补官吏，也是贵族政治趋于腐朽的重要根源。当然这个口号后来也产生过副作用，即将做官作为求学的唯一目的，作为夺取高官厚禄的敲门砖。"万般皆下品，唯有读书高"，就是其流毒弊端。

3. 道德教育

孔子的道德教育思想是当时经济基础的反映并为其服务的。时至今天它仍属人类文明的精神财富，其中存有甚多的优秀成分，要善于总结其经验、教训，为建设社会主义精神文明服务。

德育与智育的关系

孔子将道德教育放在培养人的首位，认为具有高尚道德品质，是做圣贤君子的首要条件，是最根本的。他主张德育要通过智育进行，知识教育也是为道德教育服务的。他教育学生要对道德规范具有分辨是非善恶的能力。孔子在中国教育史上是第一个论述德育与智育的关系，并将德育置于首位的教育家。

道德教育过程

现代教育心理学认为，人的道德品质的形成有一个"知、情、意、行"的过程。孔子在论述道德品质的形成时，也不自觉地谈到这个由知到行的过程。"知"是道德认识阶段，孔子要学生"知德"、"知仁"、"知礼"，表明对"知"有较深刻的认识。"情"是道德情感阶段，孔子说："唯仁者能好人，能恶人。"（《里仁》）表明仁德包含有爱、憎情感的。"意"是道德意志阶段，孔子要学生"志于道"，"三军可夺帅也，匹夫不可夺志也"（《子罕》），表明意志的坚强。"行"是道德行为阶段，对"克己复礼"细目的解释说："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"都是体现道德行动的。

道德教育的原则方法

孔子概括自己的教育实践提出的道德教育原则方法，其要求有四：

立志有恒。孔子说自己："吾十有五而志于学。"（《为政》）又说："士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。"（《里仁》）在教育学生确立志向并持之以恒说：

> 南人有言曰："'人而无恒，不可以作巫医。'善夫！""不恒其德，或承之羞。"子曰："不占而已矣。"（《子路》）

克己内省。孔子说："克己复礼为仁。"（《颜渊》）克制自己的言行，使之回复到"礼"的道德规范上来。孔子又说："内省不疚，夫何忧何惧？"（《颜渊》）内省是自觉地自我反省，是日常必用的修养方法。总起来说，克己内省，讲求以理统情，自我节制，重视道德修养的自觉，使遵循道德规范成为内在的自觉要求。其中有合理的因素可以吸取。

改过迁善。孔子把道德修养看作是改过迁善的过程。他说："过，则勿惮改。"（《学而》）孔子要人知过、改过，涉及如何对待别人的错误的问题。其思想经验，对今天仍有启发意义。

身体力行。孔子提倡身体力行，要求言行一致，"言必信，行必果"（《子路》）。孔子在教育实践中，总结其经验教训，提出身体力行的要求说："始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。"（《公冶长》）着重实行的思想，值得重视。

4. 知识教育

勤学习，广见闻。孔子认为学习要多闻广见，他说："盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识

之。”（《述而》）又说：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。”（《为政》）

学而时习，温故知新。陈澧在《东塾读书记》卷二《论语》中说：“《论语》言学者，《学而》章为首，次则《弟子》章曰：‘则以学文’，又次则《贤贤易色》章曰：‘虽曰未学，吾必谓之学矣。’然则所学者文也，贤贤以下四事也。又次，则《君子不重》章曰：‘学则不固’，又次，则《君子食无求饱》章曰：‘可谓好学。’然则学之当重而固也，当不求安饱、敏事、慎言、就正有道也。《论语》二十篇学字甚多，皆同此学字也。如此求之，则着实矣。”陈氏之论甚切实际。

孔子说：“温故而知新，可以为师矣。”（《为政》）学习是个不断实践的过程，温习旧的能从中获得新体会、见解，符合教学规律。

学思并重，以学为主。孔子说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《为政》）这是孔子学思并重的思想。但孔子又说：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（《卫灵公》）这表明“学”与“思”比较，“学”仍居首位。离开学习单纯思考是空无所得的，思考应以所学为基础。

学以致用，言行相符。孔子教育学生注重学以致用，使其能从事政治。对此，《论语》有记载说：

> 季康子问：“仲由可使从政也与？”子曰：“由也果，于从政乎何有？”
>
> 曰：“赐也可使从政也与？”曰：“赐也达，于从政乎何有？”
>
> 曰：“求也可使从政也与？”曰：“求也艺，于从政乎何有？”（《雍也》）

孔子对教育过的学生各人的特长，了如指掌，因而在季康子问到几个学生能否从事政治时，均能就各人的特长加以赞扬推荐。对所学不能应用则加以批评。比如他说："诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？"（《子路》）意思是能把《诗经》三百篇全背诵下来，但在政治措施和外交活动中却不能运用，虽然学得很多，那有什么用处呢？孔子要求学生学用结合，言行相符。

善加启发，举一反三。孔子教学的基本方法是启发诱导。他的名言是："不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也。"（《述而》）"启发"一词即源于此。"举一反三"这条成语亦由此产生。

孔子用启发式教学生，避免用简单的道德说教，以便给学生留下深刻印象，加深理解。这类事例在《论语》中运用较多，如对子夏读《诗》"巧笑倩兮"的灵活理解加以赞扬，对颜回私下言行的考察，对冉有"庶"、"富"、"教"的简示、简答等等，均属启发之列。这类启发同属"原型启发"，对调动学生积极思维有一定作用，但也有局限性，有牵强附会的毛病伴随。

因材施教，结合实际。孔子在长期的教学实践中，从学生的实际出发，将因材施教与启发诱导相结合，发挥学生的主动积极性。他随时注意了解学生，掌握其优点特长，像上面回答季康子询问中提到的几个学生的特长即为明证。对学生的缺点他也了解在心或加以指出，或对学生加以比较评说，均属善意爱护，使之健康成长。

在回答问题方面，即是同一问题也因人而异。如孟懿子、孟武伯、子游、子夏数人问"孝"，樊迟、颜渊、仲弓、司马牛问"仁"，都据各人的特殊情况，给予不同的回答，目的自然不同。

孔子的因材施教思想至今仍有启发作用，应善加汲取，以利人尽其才，发挥开发人才的作用。

（四）对后世的影响

在诸经中，《论语》对后世的影响，时间最长久，地域最广远。此书自编成之后，在两汉即为蒙学用书，一直至清代，传承习用一直未绝。所以如此，原因甚多，主要是其内容丰富，百事具备。《颜氏家训·勉学篇》称："士大夫子弟，数岁以上，莫不被教，多者或至《礼》、《传》，少者不失《诗》、《论》……虽百世小人，知读《论语》、《孝经》者，尚为人师。"这段话中《礼》指《礼经》，《传》指《春秋三传》，《诗》指《诗经》，《论》指《论语》，可见《论语》传世之久。

相传宋代开国宰相赵普曾有"半部《论语》治天下"的名言。宋人罗大经在《鹤林玉露》乙编卷之一《论语》条云："杜少陵诗云：'小儿学问止《论语》，大儿结束随商贾。'盖以《论语》为儿童之书也，赵普再相，人言普山东人，所读者止《论语》，盖亦少陵之说也。太宗尝以此语问普，普略不隐，对曰：'臣平生所知，诚不出此。昔以其半辅太祖定天下，今欲以其半辅陛下致太平。'普之相业，固未能无愧于《论语》，而其言则天下之至言也。朱文公曰：'某少时读《论语》便知爱，自后求一书似此者卒无有'。"[①] 这段记述所引少陵诗为杜甫《最能行》诗，仇兆鳌注引《杜臆》题解云"刘须溪以'最能'为水手之称，良是"。又注引《杜臆》谓："小儿、大儿，不作两人说，言其自幼而长也。"诗句原文杜集仇注本"商贾"作"商旅"。[②]

① 中华书局1983年版。

② 《杜诗详注》卷15第三册，中华书局1979年版。

传至南宋，朱熹对《论语》加注释，反复修改，先后编著成《论语要义》、《论语训蒙口义》、《语孟要义》、《论孟精义》，最后编著成《论语集注》，时间在南宋孝宗淳熙四年丁酉（1177）。朱熹作《论语》的注释工作，自始至终，前后经过四十多年，其内容除自己的注释以外，主要引用程颢（1032—1085）、程颐（1033—1107）等理学家对《论语》的解释和发挥，很少引用汉、魏、隋、唐注释家的见解，侧重发挥义理，不多在名物训诂上用功夫。其结果即将《论语》纳入程、朱理学的轨道。朱熹在注释《论语》的同时，还注释了《孟子》及《礼记》中的两篇：《大学》、《中庸》，合成《四书集注》，形成南宋以后影响最广泛的一部经书。它在中国封建社会后期的思想界的统治竟长达七百年之久。

邱汉生在《〈四书集注〉简论·前论》中指出："元朝延祐年间（1314—1320），复科举，以《四书集注》试士子，悬为令甲。从此，《四书集注》成为必读的'经书'。书塾里不但要背诵《四书》正文，也要背诵一部分朱熹的注释。科举考试要以朱熹在《四书集注》中的注释作为立论根据。八股文的所谓'代圣贤立言'，实际是把朱熹在《四书集注》中阐述的理学思想在八股文中敷衍一番而已。"[①] 程朱理学将《论语》用注释手法加以改造，通过统治者的法令强制施行，对读者进行毒害，正如清朝的唯物主义者乾嘉学派皖系创始人戴震所揭示的：理学家"以理杀人"，朱熹在《四书集注》里即刻意用其"妙笔"，"以理杀人"。而《论语》的原文因之而得到广泛的流传。

《论语》除了在国内具有极大影响外，在国外也有十分巨大深远的影响。其中有两种情况：一种是对与中国毗邻的东方周边

---

① 中国社会科学出版社 1980 年版。

国家，如朝鲜、日本、越南诸国，其影响早在儒学形成之后不久，即秦、汉时代。当儒家典籍出现之后不久，即先后传入东方周边毗邻各国，对其文化、典章制度及上层建筑、意识形态均有巨大影响。至于《论语》何时分别传入某国，其详细过程与具体影响还有待深入、仔细的研究。

另一种情况是儒学及《论语》传入欧洲的时间及其影响。据杨焕英说："西方人开始着手研究东方却是最近四百多年间的事，即公元1517年（明武宗正德十二年）葡萄牙与中国开始通商之后。所以孔子思想传入欧洲较东方大约要晚一千多年，直到十六七世纪才由来华的耶稣会传教士率先为媒介传入西方。"[①]

孔子思想传入欧洲各国，对各国的文化思想及政治生活曾产生过极大的影响。杨焕英在上引书中说："孔子思想在十七八世纪的法国引起了强烈的反响，它对中世纪神学统治下的法国，乃至整个欧洲，都起到振聋发聩的作用……特别应当指出的是孔子思想对法国启蒙思想家和法国大革命的影响。"[②] 法国百科全书派的领袖霍尔巴赫、百科全书的主编狄德罗、启蒙思想家伏尔泰（1694—1778）及重农学派的元祖魁奈（1694—1774）、重农学派另一领袖杜尔哥（1727—1781），都对儒家学派的孔子评价极高，对《论语》的内容推崇备至。在1789年开始的法国大革命中，具有非凡资产阶级革命精神的雅各宾派领袖罗伯斯庇尔在其起草的1793年《人权和公民权宣言》中便引用过孔子的格言。宣言中有这样的话："自由是属于所有的人做一切不损害他人权利之事的权利；其原则为自然，其规则为正义，其保障为法律；

① 《孔子思想在国外的传播与影响》，教育科学出版社1987年版。
② 同上。

其道德界限则在下述格言之中：己所不欲，勿施于人。”① 这就充分地表明孔子的“仁学”对当时法国启蒙主义者影响的深远巨大。至于对欧洲其他国家也均有相当大的影响，当时或其后欧洲著名国家的大百科全书都对孔子及其学说列有专条加以介绍；后来的苏联及东方的日本也都在其代表国家学术水平的百科全书中予以评介。各有关的百科全书名称如下：

儒学（英、美合编《新不列颠百科全书》）
孔子（美国《美利坚百科全书》）
儒家学说（法国《拉鲁斯大百科全书》）
孔子（日本《万有大百科事典》）
孔学（苏联《苏联大百科全书》）*
孔子（苏联《苏联大百科全书》）**

三　历代研究《论语》的状况、成就

关于历代研究《论语》的状况，大体可分两个方面：一是版本的真伪、流变，二是注释的正误、繁简，而二者又彼此相关，相互影响。版本真确完善，流变系统清楚，则注释以之为据，自会可靠正确，否则，版本讹误，流变不明，注释自难准确无误。结合《论语》历史演变的版本及注释考察，正是在其版本出现歧异时期，一些注释家在对待该书的版本时，由于未能确遵各本特点使其保留延续，号称择善而从而眼光短浅，以致糅合

---

① 《孔子思想在国外的传播与影响》，教育科学出版社 1987 年 7 月版。

* 各条目全文的中文译文见杨焕英编著《孔子思想在国外的传播与影响》〔附录〕，《各国百科全书有关条目选译》，教育科学出版社 1987 年版，第 279—321 页。

** 同上。

拼凑各本，使之成为一书，年深岁久，原本散佚，后人欲就原书各本异文重新研究，因无版本根据无法进行而徒叹奈何。现就有关史料，对《论语》早期版本离合演变情况，汇合比较，以见其原书版本流传演变歧异纷呈之一斑。

唐人陆德明《经典释文》据《汉书·艺文志·六艺略》，依据《论语》不同的版本及其研习传承人，将其分为三种，今依其出现先后，分述论列如下：

《鲁论语》

简称《鲁论》，是鲁人传习的本子，当时至今流传的即为此本。研习传承人有常山都尉龚奋、长信少府夏侯胜、丞相韦贤及其子玄成、鲁扶卿（郑玄称为扶先或先先生）、太子少傅夏侯建、前将军萧望之，均为名家。

《齐论语》

简称《齐论》，是齐人传习的本子，内容分别有《问玉》、《知道》二篇，共二十二篇，其他二十篇中，章句较《鲁论》稍多。研习传承人有昌邑中尉王吉、少府宋畸、琅邪王卿、御史大夫贡禹、尚书令五鹿充宗、胶东庸生，只有王阳为名家。

《古论语》

简称《古论》，出自孔子故居墙壁中，共二十一篇，将《尧曰》后的子张问"何如可以从政"以下分为另一篇，篇名《汉书·艺文志》原文谓"两《子张》"，即此另一篇与《尧曰》前的《子张篇》相同，而如淳注却说"名曰《从政》"。[①] 其篇次和《鲁论》、《齐论》均不相同。研习传承者：孔安国为之作传，后汉马融作注释。两汉之间的著名学者桓谭在所著《新论》

① 《汉书》第6册，中华书局标点本，1962年版。

(辑佚本)卷中《正经》第九中说:"《古论语》二十一卷,与齐、鲁文异六百四十余字。"① 吴承仕《经典释文序录疏证》一百四十页辨孔安国曾为《古论语》作《传》而有其书云:"孔安国为《古论》作《传》,《史》、《汉》无文,何晏《集解序》始言安国为之训说而世不传,而《集解》颇引孔《传》文,未详其所自出也。刘台拱、陈鳣、臧庸等始疑之,沈涛又专为一书以明其伪(笔者按:沈氏此书名为《论语孔注辨伪》,见《皇清经解续编》卷九十八,光绪十五年即公元1889年上海蜚英馆石印缩微小字本,清潘祖荫《功顺堂丛书》、清朱记荣《经学丛书》初编及《槐庐丛书》均收有此书)。愚意孔传虽未足恃,然魏初已有其书,沈氏谓何晏所自为,盖考之未谛耳。"②

《鲁论》和《齐论》当初各有研习传承者,至西汉末,安昌侯张禹受《鲁论》于夏侯建,又受《齐论》于庸生和王吉,后来将此两种《论语》加以综合,以《鲁论》的篇目为根据,所谓择善而从,综合各家之长,抛弃诸家"说《论语》篇第或异"者,"采获所安,最后出而尊贵。诸儒为之语曰:'欲为《论》,念张文。'由是学者多从张氏,余家寖微"(《汉书·张禹传》)。由于张禹为汉成帝之师,当时位高势盛,因而其所杂糅之此一版本,即为一般儒生尊奉而称为"《张侯论》"。后汉灵帝时所刊刻的《熹平石经》即据《张侯论》文字。周予同对《张侯论》的评价说:"这可说是《论语》的第一次改订本。"③ 对张禹的人品及《张侯论》的出现,历代

---

① 上海人民出版社1977年版。

② 中华书局1984年版。

③ 朱维铮:《周予同经学史论著选集·群经概论》六《论语》,上海人民出版社1983年版。

学者均有客观公允的评价。与张禹同时的朱云曾当汉成帝的面痛斥张禹为“佞臣”，愿得尚方斩马剑以斩佞臣，其后朱云被表彰为直臣。[①]（《汉书·朱云传》）清人唐晏《两汉三国学案》卷十评述《论语》时也愤慨贬斥云：“嗟乎！禹一邪人，媚世之尤。其为相也，既误汉室，及传经也，又淆孔门。故《论语》于管仲也，忽毁忽誉，于宰我也，毁之无一嘉辞。疑此皆出于《齐论》，而禹合之者也。盖管仲齐人所尊，宰我齐人所仇故也（宰我事见《史记》）。夫孔门诸经，《易》与《春秋》皆为齐人所乱，而《论语》又遭此厄，何孔门之不幸也夫！”杨伯峻在《论语译注·导言》中也说：“张禹这个人实际上够不上说是一位‘经师’，只是一个无耻的政客，附会王氏，保全富贵，当时便被斥为‘佞臣’，所以崔述在《论语源流附考》中竟说：‘《公山》、《佛肸》两章安知非其有意采之以入《鲁论》为己解嘲也乎’？”总之，《张侯论》在《论语》的版本发展史上是多为学者们所诟病的一种。

东汉郑玄根据《鲁论》及《张侯论》与包、周的章句，参考《齐论》及马融注的《古论》为《论语》作注。周予同综述郑玄《论语》注引用诸书及所存异文云：“东汉末，郑玄注《论语》，又混合《张侯论》，及《古论》，而成为现行的《论语》。何晏《论语集解序》：‘郑玄就《论语》篇章，参之《齐》、《古》，为之注。’《隋书·经籍志》：‘汉末郑玄以《张侯论》为本，参考《齐论》、《古论》，而为之注。’陆德明《经典释文·序录》：‘郑氏校《鲁论》本以《齐》、《古》，读正凡五十事。’这可说是《论语》的第二次的改订本，也就是现行本的来源。”[②]

---

① 《汉书·朱云传》第9册。

② 朱维铮：《周予同经学史论著选集·群经概论》六《论语》。

按：周先生这段话中所引"《经典释文·序录》"当为《经典释文》卷二十四《论语音义·学而》第一"传不"条。其原文为"'传不'（其下用双行小字夹注云）'直专反，注同'。郑注云：'《鲁》读传为专，今从《古》'。按：郑校周之本以《齐》、《古》读正，凡'五十事'。郑本或无此注者。然《皇览》引《鲁》读六事，则无者非也。后皆仿此。"[1]

三国魏何晏的《论语集解》统括前代诸家，在《论语》的版本史和注释史方面都是承先启后的关键著作，由上面的综表可见其在版本史上综括了"三论"，在注释方面传承了前人的业绩，精心结纂，而以己意推出之。《经典释文》称许云："魏吏部尚书何晏集孔安国、包咸、周氏、马融、郑玄、陈群、王肃、周生烈之说，并下己意为《集释》，正始中上之，盛行于世，今以为主。"其后注释《论语》之著名者则有江熙的《论语集解》十二卷，皇侃的《论语义疏》十卷。对何晏以后至南北朝期间诸家注释《论语》的情况，吴承仕先生在评价皇侃的《义疏》时加以综合概括说："自何氏《集解》以讫梁、陈之间，说《论语》者，义有多家，大抵承正始之遗风，标玄儒之远致，辞旨华妙，不守故常，不独汉师家法荡无复存，亦与何氏所集者异趣矣。皇氏本通《三礼》，尤好玄言，故其为《论语疏》，颇采华辞以饰经说。"（《经典释文序录疏证》146页）此乃当时学风使然。清人李慈铭评皇侃此书而涉及当时诸家注释《论语》的总倾向趋势云："皇侃于名物典制亦不甚详，然皆下己意，所引各家，大率空言名理，无一征实者。《乡党》一篇，遂绝无采用之说，惟载江熙语四条，亦皆泛说耳。盖六朝人以此佐清言，《易》、《老》之外，即及于《论

① 《经典释文》，中华书局1983年版。

语》、《中庸》，故戴颙、梁武帝皆有《中庸注》，而郭象、袁宏、孙绰、张凭、蔡谟、庾翼、颜延之、陶宏景、殷仲堪、顾欢，皆谈玄名宿，附托圣经，以至宋明帝、梁元帝（见《金楼子》）、僧智略、释慧琳，无不注《论语》矣。"（《越缦堂读书记》一《哲学思想》，中华书局1963年新1版，第15页）类似此类注释，历代随其时代学风世俗之变迁形成之种种《论语》诠解，陈陈相因，汗牛充栋，竟达三千种以上。而其体例完善、内容充实、义理通达、资料丰富此四端兼备者，则比较少见。现以此标准衡量《十三经》中的《论语注疏》，则大体相合。因此书用何晏注、邢昺疏本，均为善本。《四库全书总目》称许此书云："今观其书，大抵翦皇氏之枝蔓，而稍傅以义理，汉学、宋学，兹其转关，是《疏》出而皇《疏》微。迨伊洛之说出而是《疏》又微。故《中兴书目》曰：'其书于章句训诂、名物之际详矣。'盖微言其未造精微也。然先有是《疏》，而后讲学诸儒，得沿溯以窥其奥，祭先河而后海，亦何可以后来居上，遂尽废其功乎！"

元至清末，科举考题均以《四书》为准，文章义理以朱熹见解为据，影响达七八百年之久。朱注可以参考。

另外，尚有十种诠解《论语》的书，简介如下：

《论语正义》

刘宝楠（1791—1855）、刘恭冕（1821—1880）父子先后编著。先由刘宝楠按焦循（1763—1820）编著《孟子正义》之体例进行编著，后因病中止，由其子刘恭冕完成。全书征引资料广博丰富，论断大体通达恰当，甚有参考价值。全书二十四卷，解释考证颇详，为何晏《论语集解》之最佳注释本。其版本有清同治五年（1866）金陵存古书社刻本，皇清经解续编本，《诸子集成》本（1954），中华书局排印本（1957）。

《论语解注合编》

姚永朴（1861—1939）撰。永朴字仲实，号蜕私。为桐城派古文名家姚范姜坞之玄孙，鸦片战争时抗英名臣姚莹之孙，其父为姚慕庭，亦为古文名家及著名学者。

对《论语》的研究注释，始编《论语述义》十卷，后经增订，改名为《论语解注合编》，仍为十卷。此书之“解”即何晏的《集解》，“注”即朱熹的《集注》，但内容在此二书之外，广泛收录有关资料，涉及的中外学者共三百二十九人之多，内容远远超过上二书。为当时治《论语》总结性之专著。此书正文十卷，《叙录》一卷，共十一卷。出版于1925年，由秋浦翰墨林印刷发行。1994年6月安徽黄山书社出版，为《安徽古籍丛书》第12辑。由余国庆点校。

《论语注》

康有为（1858—1927）著。成书于清光绪二十八年（1902），出版于1907年。定《论语》为曾子后学所纂辑。经文以《鲁论》为正，将《论语》与《春秋》相沟通，校勘勇于据今文改字，倾向于为其改良主义的变法服务。中华书局1984年出版。

《论语集释》

程树德（1877—1944）撰。程俊英、蒋见元点校。征引书籍六百八十种，全书八十一万五千字。收入中华书局《新编诸子集成》（第一辑）1990年8月第1版。全书内容详尽充实，计分十类。略录其《凡例》如下：

（甲）考异　经文与石经及国内外诸版本相异者，则据阮元《论语校勘记》加以校勘。

（乙）音读　包括字音句读不同者，以陆德明《经典释文》、武亿《经读考异》为主为据是正。

（丙）考证　包括人名、地名、器物、度数等应考证者。

（丁）集解　邢《疏》有可采者亦入此门。

（戊）唐以前古注　包含最广，由汉末至唐代，所采计三十八家（略）。

（己）集注　文字稍繁，以内注为限，外注特精彩者始列入。

（庚）别解　集解、集注外，有新颖之说者列入“别解”。

（辛）余论　选择言论纯正无汉宋门户偏见者为“余论”。

（壬）发明　发明《论语》原理、原则者列入此门。

（癸）按语　诸说不同当有弃取者，别为按语附之。

以上十项并非各章必备，无则缺之。

《论语疏证》

杨树达（1885—1956）著。科学出版社1955年3月第1版，全书三十八万字。书前有陈寅恪序及作者自序。此书将在三国前所有征引《论语》及与《论语》有关的资料，均依《论语》原文疏列其下，有时出于己意，加上按语复述之。全书资料丰富，甚有参考价值。

《论语译注》

杨伯峻（1909—1992）译注。是建国后用新观点、新方法整理译解儒家经籍颇有代表性的著作之一，在国内外学术界具有较大影响。该书曾被日本东京大学、京都大学选为教本。该书最前的《试论孔子》一文，对孔子的评价较为公允。全书译文稍嫌拖沓，不甚精练。书后的《论语词典》为其开创之作，与全书注释交相为用，甚便阅读，只是过于简略，排列又局限于部首，检索不便。中华书局1980年12月第2版，其后多次印刷。

《论语新解》

钱穆（1895—1990）著。全书分每篇为若干章，先释其难字、句，后解其要旨，最后译为白话。钱氏认为《论语》为中

国最古最有价值之宝典，今之为学自不能尽同于孔子之时，但孔子所示，乃属通义，不受时限，通于古今。解说《论语》平实而多新义。四川成都巴蜀书社1985年11月第1版。

《论语浅解》

钱逊著。北京古籍出版社1988年10月第1版。注释简明，今译、按语亦通俗扼要。按语强调将有关篇章归类联系，融会贯通，指出古为今用。

《论语译注》

金良年著。上海古籍出版社1995年12月第1版。注释详细，译文简明。每章设“段意”，作为各章提要。书后有“索引”，分别为：名句，基本概念，孔门弟子。检索较为方便。

《论语直解》

来可泓撰。复旦大学出版社1996年10月第1版。

此书体例内容据其《前言》所述如下：

（1）解题　分篇勾勒主题思想，阐明其论述之问题，分析孔子所持观点，理清内在逻辑结构。

（2）列出原文　以便对照阅读。

（3）今译　以直译为主，适当加以意译。

（4）注释　扼要地对难理解的字词作注释、注音，不作详细考释。

（5）评述　用一句话概括一章内容主旨，点明主题，评述分析其文义，择善吸收前人成果。

四　出土文献竹简《论语》简介

据李学勤《失落的文明》一书两处的记述，现存《论语》最古老的版本为“八角廊竹简《论语》”，距今已有两千多年的

历史。李先生介绍其发现过程及整理情况较为仔细，现将其大意概述如下：

1973年冬发掘河北定县八角廊村40号汉墓，墓主可能为中山怀王刘兴，其卒年为宣帝五凤三年（前55），墓内发现满盛竹简的竹笥。由于墓室早年被盗后焚烧，竹简已全部炭化，但字迹仍可辨识。这批竹简尚未整理完毕，已知至少有六种古书，《论语》是其中最重要的典籍。该简原应是全书，但因扰乱，有不少残损。据整理组称：《论语》简文约有传本《论语》文字的一半，其中有的篇简文几达传本的百分之六七十。《学而》篇只有一枚简，二十字，是最少的一篇。另有尾题残简十枚，上书各篇包含的章数字数，由于残碎过甚，无法恢复《论语》的篇目次序。现在能看到西汉晚期的《论语》本子，对孔子研究当然甚有裨益。

根据《汉书·张禹传》及整理小组所说，八角廊《论语》与今传本比较，存在不少差异，比如以分章来说，不仅尾题所记的章数很少有相符的，而且分章也不一致，在文字上与传本不同之处就更多。这也说明竹简不会是《鲁论》系统的本子。考虑到《古论》流传不广，其为《齐论》的可能性更大一些。

在整理组的简介中，提到该简文字与今传本不同的例子，其中较有兴趣的，有《卫灵公篇》下列一章：

> 子曰：民之与仁也，甚于水火。水火吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。竹简“两蹈字均作游字。”按“蹈”“游”古音均在幽部，一为定母，一为喻母，音近可通。就字义而言，“蹈”为履、践，显然比“游”更为顺适。张禹以及郑玄不取此异文可能就出于这样的理由。[1]

---

① 《失落的文明》，上海文艺出版社1997年版。

五 今天研究《论语》的价值、意义

今天我们研究《论语》，究竟有什么现实意义呢？结合当前的实际来分析，其价值十分宝贵。

我们研究孔子的仁义道德学说，将孔子的仁义道德学说中至今仍具有现实意义的部分，与社会上存在的一些不正之风，加以对比探讨，口诛笔伐。这是研究孔子学说最具现实意义的所在，也是研究孔子学说真正价值的体现。

从研究中国文化的角度来说，研究《论语》也具有进一步深入全面认识中国文化的特殊意义和价值。这对提高国人的文化素质，探讨中国文化的特点所在都很重要。

《中华读书报》刊载一则英国学者最新翻译出版的《论语》介绍，文字简练，对《论语》评价甚高而准确，可以说是今天研究《论语》具有世界意义的体现和崇高价值的所在。文字不长，全部移录如下：

英印行新译《论语》(施华)

英国汉学家西蒙·莱斯翻译的《论语》最新英译本于今年5月在英国出版。在英国《金融时报》上，莱斯撰文介绍了《论语》及孔子。

莱斯指出，在整个人类历史上，没有任何书能像薄薄的一本《论语》那样，对如此多的人产生如此深远长久的影响。《论语》的仁爱思想被东亚所有的国家所接受，并激发了东亚文化的繁荣。儒家思想是古老悠久的中国文化的精神支柱。

莱斯告诫英国人，如果不读此书，就不会明白为什么两

千年来人们对此书的热情始终不减，并作出了种种或正确或错误的理解；如果不读此书，就会失去走进中华世界的一把便捷却又至关重要的钥匙。任何人——如果对中国文化一无所知或知之甚少的话——最终将会限止其对人类文明的理解。(见《中华读书报》1997年7月16日第九版的《世界图书》第1期。)

英国汉学家西蒙·莱斯对《论语》在世界文化史、人类文明史上的重要地位所作的崇高评价，对我们进一步深入研究《论语》深有启发，对我国知识界尤其人文科学工作者同样深有教益。故全文移录，以资鉴赏、博览，评估参考。

马天祥

参考书目

《古文论语》2卷《附录》1卷 （汉）郑玄注 （宋）王应麟辑 清嘉庆鲍氏知不足斋刻本（清）陈鳣跋 吴骞校补并跋 （清）陈鳣录（清）丁杰校补并跋莫棠跋 今藏国家图书馆

《论语郑氏注》10卷 （汉）郑玄撰 （清）宋翔凤辑 《浮谿精舍丛书》本

《论语集解》10卷 （三国魏）何晏集解 （唐）陆德明释文 元岳氏荆谿家塾刻本 今藏国家图书馆

《论语注疏解经》20卷附《校勘记》20卷 （三国魏）何晏集解（宋）邢昺疏 《校勘记》 （清）阮元撰《十三经注疏》附《校勘记》本 中华书局1980年11月影印 标点本 北京大学出版社1999年12月版

《论语江氏集解》2卷 （晋）江熙撰 （清）马国翰辑 《玉函山房辑佚书》本

《论语义疏》1卷 （南朝梁）皇侃撰 （清）王谟辑 《汉魏遗书钞》本

《论语通释》1卷 （清）焦循撰 《木犀轩丛书》本

《论语正义》24卷 （清）刘宝楠撰 刘恭冕述 高流水点校 2册 中华书局1990年3月

《论语注》 康有为撰 楼宇烈整理 中华书局1984年1月

《论语疏证》 杨树达撰 科学出版社1955年3月版 上海古籍出版社1986年2月重版

《论语新解》 钱穆撰 香港九龙新亚研究所1963年12月版 巴蜀书社1985年11月版

《论语译注》 杨伯峻译注 中华书局1983年10月版

《孔子研究论文著作目录》（1949—1986） 中国社会科学院哲学研究所资料室编 齐鲁书社1987年5月版

《论语浅解》 钱逊撰 北京古籍出版社1988年10月版

《论语集释》4册 程树德撰 程俊英、蒋见元点校 中华书局1990年8月版

《论语直解》 来可泓撰 复旦大学出版社1996年10月版

《十三经辞典》（论语卷） 马天祥、李辉秀、白玉林主编 陕西人民出版社2002年11月版

《孝经》导读

《孝经》是中国第一部伦理道德专著，全书共十八章，一千九百零三字。篇幅虽小，却全面而又系统地论述了儒家所倡导的孝道思想，分别叙述了在“事亲”的前提下，天子、诸侯、卿大夫、士、庶人等应遵守的孝道及推广孝道的方法和步骤，同时对以“孝”修身、治家、治官、治国的目的进行了充分的阐述。

一 “孝”的产生、发展及《孝经》的形成与研究的历史状况

（一）孝的产生、发展及《孝经》的形成

孝的思想和观念，在中国究竟产生于何时？目前学术界尚有争议。一种意见认为产生于原始社会，其理由是原始氏族公社，无论是母系氏族还是父系氏族，母亲或父亲的权威都是至高无上的。这种权威的建立，必然要求晚辈对长辈的信赖和自觉服从。特别是到了父系氏族公社，随着家庭和私有财产的出现，也就有了按父亲血统继承财产的问题，这时父亲要求子女对自己尽孝；子女为了获得财产继承权，也必然会对父亲克尽

孝道。[1] 另一种意见则认为，原始社会根本不可能产生孝的观念，因为那时的人们，过的是群体生活，以采集野果草实充饥，或集体共同渔猎享用。当遭外族或猛兽侵袭时，只有集体抵抗，方能生存。这时的人们崇拜力量和勇敢，视力大勇敢为美德。所以，年轻、健壮、刚强无畏的人被尊敬；而年老、体弱、怯懦的人，不仅得不到尊敬，甚至还会成为牺牲品。[2]

以上两种意见均出于推测，无可靠的文献资料作为佐证，我们不敢姑妄论之。但是，只要翻开有文字以来的最早的历史记载，我们虽没有发现殷商时代用“孝”字来概括“孝道”的实例，但从考古发掘中，可以看到殷商时代厚葬的习俗，如湖北黄陂盘龙城东墙外李家嘴的丙种中型墓“李”M2，随葬的器物，仅铜器就有六十三件，还有玉器、陶器和木器等；此墓还发现殉人三具。河南安阳小屯墓 M5，据统计有青铜器和玉石器各约四百余件，骨角牙器，亦达二百余件，海贝六千余枚；小屯墓的椁顶及其周围就殉葬了十五人之多。[3] 从甲骨卜辞中，也可以看到殷商时代人们尊祖、敬宗的活动记录。譬如：

(1) 辛巳卜，其告水入于上甲，祝大乙，二牛，王受又。(《粹》148)

(2) 召方来，告于文丁。(《甲》810)

(3) 贞，祖丁若，贞，祖丁弗若。(《乙》3422)

---

① 刘君达：《试论中华民族孝的传统美德的批判与继承》，载《学术论坛》1984 年第 5 期。

② 张琳：《漫谈“孝”的道德》，载《孔子研究》1988 年第 4 期。

③ 北京大学历史系考古教研室商周组编著：《商周考古》，文物出版社 1979 年版。

殷人对祖先的这种厚葬及虔诚的祭祀活动，实际上表现出对祖先的崇敬、孝敬思想，其目的是为了求得祖先亡灵对自己的庇护和保佑。

《礼记·表记》中也有类似的记载："殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。"说明向祖先卜问，对祖先进行祭祀，更多的是为了祛灾、除祸、求福，希望永远保持世袭统治的地位。

尽管从殷人对祖先的态度看，虽不同于周人的孝，但却有了周人孝的某些内容和活动。从孝慈的伦理观念方面来看，殷人在这方面虽然表现得朦胧、淡薄，但却可以认为是孝道思想的萌芽阶段。

任何事物的产生，都有一个发展变化的过程。把"孝"作为伦理道德的标准，用它来概括孝道的内容，这是由周人首先提出的。西周典籍及青铜铭文中就有关于"孝"的记载：

(1) 元恶大憝，矧惟不孝不友。(《尚书·康诰》)

(2) 肇牵车牛，远服贾，用孝养厥父母。(《尚书·酒诰》)

(3) 用追孝侃前文人。(《井人钟》0056)

周人对祖先的虔诚祭祀，其目的同殷人一样，也是为了得到祖先的保佑，以达到世袭统治的目的。从这一点来讲，应该说周人继承了殷人孝道的思想，这也是西周时期孝道的主导方面。《国语·周语上》所谓的"言孝必及神"，《国语·鲁语下》所谓的"各致齐敬于皇祖，昭孝之至也"，正是这种现实的概括。上引三例，不仅反映了周人对孝养的重视，对孝道的发展，而且预示着孝的内容将发生重大的变化，这便是由对死者的祭祀、祈

求鬼神的保佑，向善事父母、孝敬活人的方向过渡。

这种过渡，从社会发展的角度来考察，是历史发展的必然。周初汲取了殷亡的教训，一方面看到了人的力量的重要，因而，在建国初期，特别重视发展生产，使老百姓安居乐业，这就有了史家所谓的“成康之世”；另一方面也看到了人的繁衍教育同父母息息相关，家庭的稳固，同社会的安定息息相关。所以，孝就增加了善事父母的内容。

到了春秋时期，由于铁器的使用，牛耕的推广，社会生产力空前发展，旧有的政治、经济、思想、文化都受到了巨大的冲击，固有的天命、神权等观念发生了动摇，人的价值被提到了一个新的高度。人们逐渐从对虚无的天神世界的期望，回到现实生活中。所以对祖先的虔诚祭祀、祈求保佑的观念已居于次要地位，而“父慈子孝”却成了这一时期孝道的主要内容。关于这一点，在《左传》的隐公三年、昭公二十六年和《国语·晋语》中都有明确的记载，仅《论语》一书，孔子论孝的言论就多达十四处之多。分析孔子的这些言论，我们认为，孔子至少在以下几个方面为孝道的完善和丰富作出了贡献。

第一，强调“敬”在实行孝道时的重要性。他说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”[①] 这是孔子论孝的核心，也是孔子所赋予孝道的不同于前人的新内容。

第二，强调“不违”。他说：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”[②]

第三，把孝道推向社会，并上升为治国安邦之本。他说：

① 《论语·为政》。

② 《论语·里仁》。

"弟子入则孝，出则悌，谨而言，泛爱众，而亲仁。"[①]

第四，强调"孝"和"忠"结合。他说："孝慈则忠。"[②]这是孔子将孝推广到社会以后提出的一种做人的原则，绝非后世所谓的"忠君"之意。

第五，孝作为一种伦理道德标准，不只限于一般人，而是包括了各个阶层的人。强调"君君、臣臣、父父、子子"。[③]君要像君，臣要像臣，父亲要像父亲，儿子要像儿子。

到了战国初期，由于生产力的进一步发展，以孟子为代表的儒家学派继承并发展了孔子的孝道学说，主要表现为：其一，孟子提出"亲亲"的孝道原则。孟子所讲的"尊亲"、"事亲"、"得亲"、"顺亲"都是从这一原则出发的。其二，孟子把孔子所倡导的孝，扩充为评价一切是非的最高标准，他说："事孰为大，事亲为大。"[④]"孝子之至，莫大乎尊亲。"[⑤]又说："不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。"[⑥]其三，孟子还极力反对"不孝"，提出了"不孝有三，无后为大"[⑦]的箴言，并历数了世俗所谓的五不孝："世俗所谓不孝者五：惰其四肢，不顾父母之养，一不孝也；博弈好饮酒，不顾父母之养，二不孝也；好财货，私妻子，不顾父母之养，三不孝也；纵耳目之欲，以为父母戮，四不孝也；好勇斗狠，以危父母，五不孝也。"[⑧]

除《孟子》外，这一时期的作品如《大戴礼记》、《礼记》

---

① 《论语·学而》。
② 《论语·为政》。
③ 《论语·颜渊》。
④ 《孟子·离娄上》。
⑤ 《孟子·万章上》。
⑥ 《孟子·离娄上》。
⑦ 《孟子·离娄上》。
⑧ 《孟子·离娄下》。

乃至《荀子》中，都有不少论证孝道的言论。

由于儒家学派对孝道的重视和倡导，专门阐述儒家孝道的专著《孝经》在战国末期便应运而生，这部著作的问世，充分反映了儒家学派决心通过进一步推进孝道，以达到齐家、治国、平天下的目的。这是时代的产物，也是儒家孝道思想发展的必然。

《孝经》的作者，历来众说纷纭。概括起来有八种说法。

孔子说。汉班固《汉书·艺文志》：“《孝经》者，孔子为曾子陈孝道也。”

曾子说。汉司马迁《史记·仲尼弟子列传》：曾参，“孔子以为能通孝道，故授之业，作《孝经》”。

曾子门人说。宋胡寅：“曾子问孝于仲尼，退而与门弟子言之，门弟子类而成书。”（参见朱彝尊《经义考》卷二二二）

子思说。宋冯椅：“子思作《中庸》，追述其祖之语乃称字，是书（指《孝经》）当成于子思之手。”（参见王应麟《困学纪闻》）

孔子门人说。宋司马光《古文孝经指解·序》：“故孔子与曾参论孝，而门人书之，谓之《孝经》。”

齐鲁间儒者说。宋朱熹：“《孝经》独篇首六、七章为本经，其后乃传文，然皆齐鲁间陋儒纂取《左氏》诸书之语为之。”（参见朱彝尊《经义考》卷二二二）

孟子门人说。近人王正己《孝经今考》：“总之《孝经》的内容，很接近孟子的思想，所以《孝经》大概可以断定是孟子门弟子所著的。”（参见顾颉刚主编《古史辨》第四册）

汉儒说。清姚际恒《古今伪书考》：“是书（指《孝经》）来历出于汉儒，不惟非孔子作，并非周秦之言也。”

以上几种说法，皆可备一说。我们认为，《孝经》是孔子向曾子讲述孝道的言论，上古著书就是口耳相传，孔子应是《孝

经》的当然作者。《孝经》的最后成书，是经过孔子、曾子的弟子归纳整理、记录而成的。

《孝经》的成书年代，当在战国末期，至少不会晚于《吕氏春秋》（前241年修成）。因为《吕氏春秋·察微篇》和《孝行览》中均引用了《孝经》。

《孝经》的“经”，和《诗》、《书》、《易》称“经”不同。《诗经》、《书经》、《易经》是汉人把儒家著作奉为经典后加上去的，《孝经》的“经”是“原则”、“方法”的意思，并非后人所加。清马国翰《玉函山房辑佚书·皇侃〈孝经皇氏义疏〉》：“经者，常也，法也。……孝为百行之本，故名曰《孝经》。”《吕氏春秋》中已明确引用《孝经》这一名称，可见它在成书时就是如此。

（二）《孝经》研究的历史状况

《孝经》一书，从成书之日起，绵延至今，一直受到人们的重视。据《四库全书总目》记载，东汉蔡邕在他的《明堂论》中，曾引用战国时期魏国国君魏文侯的《孝经传》。秦始皇焚书坑儒后，同其他几部经书一样，《孝经》亦有今古文之分，相传古文有孔安国注本，今文有郑玄注本。自汉代以降，作为儒家的经典，历代君王推崇备至。汉文帝时，《孝经》不仅被列入官学，置博士，而且成为儿童识字以后的必读书。此后，帝王为之作注者，亦不乏其人：晋元帝作《孝经传》，晋武帝作《总明馆孝经讲义》一卷，梁武帝作《孝经义疏》十八卷，梁简文帝作《孝经义疏》五卷。唐玄宗于开元十年（722）用今文本作《御注》，又于天宝二年（743）增补修订，作为定本，颁布天下；并于天宝四年（745）九月将《御注孝经》刻石于太学，即所谓的《石台孝经》，现保存于西安碑林；宋代邢昺又为《御注孝

经》作《疏》，即今通行的清阮刻《十三经注疏》本中的《孝经注疏》。继唐玄宗《御注》之后，又有清顺治皇帝《御注孝经》一卷，雍正皇帝《御纂孝经集注》一卷。又据《四库全书总目》记载，关于《孝经》："自魏文侯而下，至唐宋，有名可纪者，凡九十九部，二百二卷。元明两代不预焉。近时曹庭栋《孝经通释》所引，尚于唐得五家，宋得十七家，元得四家，明得二十六家，国朝四家。"又据《清史稿·艺文志》统计，清代的《孝经》注本，有三十三部，七十四卷。

根据以上记载，我们可以这样说，自魏文侯至清，《孝经》的注本，有名可记者约一百六十二部，三百余卷，真可谓汗牛充栋，虽然这些注本大都亡佚了，但从中可以窥得历代皇帝和文人学士对《孝经》的重视和研究的盛况。辛亥革命后，孙中山在《民族主义》一书中对《孝经》亦作了高度评价，他说："讲到孝字，我们中国尤为特长，比其他各国进步得多，《孝经》里所讲的孝字，几乎无所不包，无所不至。现在世界上最文明的国家，讲到孝字，还没有像中国讲的这样完全。"

中华人民共和国成立以后的近三十年间，对于《孝经》，学术界无人问津，不仅没有新注本，就连阐述"孝道"的论文，也少得可怜。可以说关于《孝经》的研究基本上处于停滞状态。1984年，中华书局出版了《经书浅谈》一书，其中收集了已故学术界老前辈杨伯峻的《孝经》一文。杨先生在这篇文章中对《孝经》采取了全面否定的态度，他说："《孝经》这部书，内容陈腐，文字简陋，实在值不得一读。"杨老的这种评价，未免失之偏颇。这种现象之所以出现，和"左"的思想对学术界的影响不无关系。有人总喜欢把"孝"和封建社会联系在一起，把"孝"和"封建"混为一谈，视"孝"为一切愚昧落后的根源，其实这是一种误解。正是有了这种误解，所以学术界就视"孝"

为禁区，不少人怕抓辫子，怕打棍子，怕戴帽子，因而不敢贸然涉足。但是，铸成民族性格的孝道思想，并不因此而窒息。它作为人类的伦理道德，只要人类存在，它将永远存在下去，只不过由于历史的发展，时代的变迁，其内容会有所增减，但孝敬父母，尊敬长辈的思想永远不会变。

有关《孝经》的各种著述，朱彝尊《经义考》卷二百二十二至二百三十，收录详备。蔡汝堃《孝经通考》也有《〈孝经〉集目表略》。日本学者林秀一的《日本孝经年谱》（《汉学会杂志》第三卷第2号），记述了《孝经》在日本的流传及版本。

二 《孝经》思想内容的述评

《孝经》作为儒家学派专门阐发孝道的专著，它汲取了儒家先辈们论述孝的言论，加以综合和概括，使之成为儒家学派的集大成之作。下面，我们将从七个方面对《孝经》思想内容作一简要的述评。

第一，论述了孝的重要性。首章开宗明义指出："夫孝，德之本也，教之所由生也。"这说明孝是道德的根本，教化的源泉。《三才章》："夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。"其大意是说，孝充满于宇宙天地之间，是人的基本行为，具有永恒性。《圣治章》："天地之性，人为贵，人之行，莫大于孝。""夫圣人之德，又何以加于孝乎？"其大意是说，在天地之间，人最宝贵，最重要，而人的行为又以孝为最重要。至于所谓"父子之道，天性也"，有人认为作者的这种观点是唯心主义的。这种看法，未必妥当。因为，这里的"道"是指父子关系和亲情；这里的"天性"就是指这种关系和亲情，是与生俱来的，谁也无法选择的。据此，我们认为，这种观点不仅不是唯心主义的，

而且是唯物主义的，因为它反映了客观存在。至于有人说动物都有亲情，我们认为"亲情"是一种理性的表现，是人进行思维活动之后，才会产生的，这种把其他动物的本能和人的亲情混为一谈的说法，无疑是错误的。也有人根据这两句话，认为《孝经》忽视了后天的教育。纵观全书，我们认为其立论也是不能成立的，因为《孝经》中有许多地方，不厌其烦地强调了对孝的推广，强调了对人的教化，这难道不是对后天教育的重视吗？《感应章》："孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。"其大意是说，实行孝道达到最高境界时，就可以与天地相通，相互感应，光照四海，无所不至，无所不通。这里强调孝道的重要，似乎无可非议。但对孝的作用夸大到了荒诞不经的地步，从而给一个好端端的"孝"，蒙上了一层神秘的色彩。对于这种夸大，我们认为应当否定。

为了强调孝的重要性，《孝经》还竭力反对不孝。《圣治章》："故不爱其亲而爱他人者，谓之悖德，不敬其亲，而敬他人者，谓之悖礼。"其大意是说，对自己的父母不敬不爱的人，要他去爱敬别人的父母，根本是不可能的。《五刑章》说："五刑之属三千，而罪莫大于不孝。"这里不仅把不孝说成是犯罪，而且列为五刑之罪之首。

从以上分析可知，《孝经》强调孝、重视孝，是对的，但片面夸大孝的作用，甚至把它说成是神圣的、万能的，则无疑是错误的。

第二，论述了实行孝道的必要性。首先是时代的需要，前文已提到《孝经》成书于战国末期，由于从春秋到战国的数百年间，诸侯之间的弱肉强食，你争我夺，兼并战争迭起，战火纷飞，搞得民不聊生。人心思定，人心思统一，这是当时的大局。如何顺应这种历史潮流，各个学派都根据自已所代表的阶级和利

益，在思索、在提方案。这时的儒家学派公开打出了“以孝治天下”的旗号，这固然出自维护宗法世袭统治的目的，但从当时现实考察，这也不失为一种稳定社会，治理国家的有效方案。《孝经》中不乏这方面的论述。

《三才章》：“先之以博爱，而民莫遗其亲；陈之以德义，而民兴行；先之以敬让，而民不争；导之以礼乐，而民和睦；示之以好恶，而民知禁。”《孝治章》认为只有推行孝道才会达到“天下太平，灾害不生，祸乱不作”。《圣治章》认为只有推行孝道，才能得到人民的拥护和爱戴，方能“行其政令”。《纪孝行章》说明行孝的实际行为不仅仅是致敬、致乐、致哀、致严，还特别指出：“事亲者，居上不骄，为下不乱，在醜不争。居上而骄则亡，为下而乱则刑，在醜而争则兵。三者不除，虽日用三牲之养，犹为不孝也。”《五刑章》指斥“要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲，此大乱之道也”。

总之，《孝经》的作者认为，只有推行孝道，方能使社会得到安定。以孝治天下，可得万国之欢心；如若不孝，乃大乱之道。

第三，论述了在“事亲”的总前提下，各个不同阶层的人，应该实行各自的孝道。天子要做到“爱亲者，不敢恶于人。敬亲者，不敢慢于人。爱敬尽于事亲”。唯其如此，德教方能“加于百姓，刑于四海”。诸侯要做到“在上不骄，高而不危。制节谨度，满而不溢”，才能使“富贵不离其身”，才能“保其社稷而和其民人”；卿大夫要做到“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行”，然后才能“守其宗庙”；士要做到“资于事父以事母而爱同，资于事父以事君而敬同”，这样，就可以“保其禄位，守其祭祀”；庶人要做到“用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母”。

以上这些要求，能否实行？作者在《庶人章》的最后，做了回答："故自天子至于庶人，孝无始终，而患不及者，未之有也。"其大意是说，对所有的人来说，孝道无始无终，无穷无尽，永恒存在。有人担心做不到，这种情况实际上是不会有的。也就是说，自天子至庶人，虽有尊卑贵贱之分，但是于"事亲"、"行孝"一事无别，鼓励人人努力行孝。

《孝经》为什么对不同阶层的人实行"孝道"有不同的要求？从上述引用的材料可以看出，《孝经》是现实主义的，承认社会的人的等级差别，所以它从"以孝治天下"的主导思想出发，认为只要自天子至庶人，在"事亲"的原则下，各依其职，各尽其责，各自尽自己该尽的"孝道"，就能够立身、行道、平天下。

第四，论述了"移孝于忠"。《开宗明义章》指出："夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。"就是说，孝首先表现为"事亲"，进而表现为"事君"。"事君"就是事奉国君，为国家做事，通过事亲、事君，最后才能"立身"，达到事业有所成就的地步。其中所说的"事君"，涉及到臣下如何对待国君的问题，这也就是如何"移孝于忠"的问题，也是被后世统治阶级利用的重要原因之一。《士章》中有"资于事父以事君而敬同……故以孝事君，则忠"，《广扬名章》中还有"君子之事亲孝，故忠可移于君"，这两例明确指出君子对父母能够尽"孝道"，也就可以把对父母尽"孝"之情，移于国君，效忠国君。对于这两例，我们不能小视，因为"孝"本来是家庭范畴内的伦理道德规范，同朝廷之事、同"忠"没有联系。后来，由于孝的含义和作用逐渐扩大，便由家庭而社会、而国家。孝的内涵不但反映了亲子之间的关系，也用以指君臣之间的关系。《孝经》倡导"移孝于忠"，实际上是将"治家"移于"治国"，目的还是为

了社会安定，政权稳固。

第五，论述了推广孝道的主要内容。既然要“以孝治天下”，就必须推广孝道。孝道的主要内容是什么？《广至德章》指出，如果把首章所讲的先王的“至德”、“要道”加以推广，国家就能得到安定，天下就会得到太平。这里所说的“至德”和“要道”就是指孝而言。《广至德章》则是把首章所说的“至德”的意义加以发挥。说明敬父母、敬长上、敬人君之孝道，没有至德的人，是不会做到的。《广扬名章》是对首章的“立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也”的进一步发挥。

第六，旗帜鲜明地反对愚忠、愚孝。《孝经》主张“以孝治天下”，倡导“移孝于忠”，但它却旗帜鲜明地反对愚忠愚孝，这是先秦儒家的基本思想，这种思想是十分可贵的。《谏诤章》有一段很精彩的记述：“曾子问：‘从父之令，可谓孝乎？’子曰：‘是何言与！是何言与！’昔者天子有争臣七人，虽无道，不失其天下；诸侯有争臣五人，虽无道，不失其国；大夫有争臣三人，虽无道，不失其家；士有争友，则身不离于令名；父有争子，则身不陷于不义。故当不义，则子不可以不争于父，臣不可不争于君。故当不义，则争之。从父之令，又焉得为孝乎？”这段话的主旨在于说明，做儿子的一味听从父亲的命令，唯父亲之命是从，绝非孝顺。父亲的作为如果违犯了义理，就应当劝阻干预，这才是真正的孝顺。其中的“争”，即直言劝告。就是说你的上司、朋友、父亲，有缺点、错误，要及时指出，这才算作好臣子、好朋友、好儿子。同时也说明了，无论你的职位多高，不能只听好话，还要听取不同的意见，更强调了作为臣下对上司的正确态度，应该做到“进思尽忠，退思补过，将顺其美，匡救其恶”。这就是说，在朝廷做官，必须想着如何尽忠，为国效力；从朝廷退居在家，也应想着如何匡救补正国君的过失。对于国君的优点，要帮助他发扬，对

其缺点必须纠正。只有这样，才能“上下相亲”。

第七，论述了丧葬之礼。死，是人生的终结，也是一件大事。《孝经》对这个问题很重视，在《丧亲章》中，作了专门论述。其主旨在于说明举行丧葬之礼的目的，不是神化祖先，而是为了慎终追远，不忘祖先恩德。

以上是对《孝经》思想内容的简要述评。由此我们可以看出，《孝经》不仅对殷周以来逐渐产生、形成的孝道，有扬弃，有继承，有发展，更重要的是它概括了先秦儒家学派论“孝”的全部内容，充分地反映了先秦儒家学派的孝道观。其思想之深刻，论证之充分，都是值得我们很好研究的。

三 通过述评引出的思考

目前，学术界评论《孝经》，论述孝道的文章，可以说是凤毛麟角，少得可怜。纵观这些论者，大都只肯定其尊老爱幼，孝敬父母，如此而已。而对儒家在倡导孝道的过程中所涉及到的与之相关的问题，未做深人的研究，所以对《孝经》、对孝道肯定的少，否定的多。对此，我们不打算一一论述，只想根据述评引出的思考，谈谈自己的看法。

第一，《孝经》倡导的孝道，重在活人，而不是重在死人。它突出地强调了对父母的“孝养”、“孝敬”。而对故去的祖灵的祭祀，并不是祈求保佑，而是为了慎终追远，以表示不忘祖宗的恩德之意。这充分反映了对人的价值观的重视。

第二，《孝经》把本来作为维系家庭伦理观的孝道推向社会。所主张的“广敬”、“博爱”，就是要求每个人对待别人的父母、兄弟、姊妹，要像对待自己的父母、兄弟、姊妹一样，这反映了中华民族的群体意识。

第三，《孝经》的“移孝于忠”，就是提倡“忠君”。这里的“忠君”，即尽心竭力事奉国君，与后世的愚忠绝不相同。而国君又常常和国家联系在一起，是国家的象征，所以这里“忠君”的实际含义是尽心竭力为国家效力。因而对《孝经》的“移孝于忠”应该有一个充分的认识。否则，对历史上许多人物的所作所为就无法解释。

第四，《孝经》倡导孝并提出“移孝于忠”，但反对愚孝愚忠。它要求天子、国君、卿大夫要有争臣，士要有争友，父要有争子。这实际上是民主意识的反映。

第五，《孝经》对不同阶层的人在事亲的前提下，对他们实行孝道提出了不同的要求。这些要求都是双向的，如：要求“子孝”，还要求“父慈”，其目的是为了“上下相亲”。这种“上下相亲”的观念，实际上反映了和睦相处、安定团结的意识。

第六，为了推行孝道，非常强调教化和自身的表率作用。这也是值得十分重视的。

《孝经》作为战国末期的著作，它所倡导的孝道，无疑打着那个时代的烙印。今天我们如何对待它，杨伯峻的观点，我们认为不可取，但台湾学者严协和又把它奉为“治国平天下之大经大法”,[①] 同样不足取。怎样才能从中汲取精华、剔除糟粕？这就需要我们运用历史唯物主义的观点，采取实事求是的态度，仔细地研究，全面地分析，只有这样，才能对《孝经》作出正确的评价，才能继承和发扬儒家所倡导的孝道，使之古为今用。

刘学林

① 严协和：《孝经白话注释自序》，三秦出版社 1989 年版。

参考书目

《孝经》1卷 《唐开成石壁十二经》本

《古文孝经孔氏传》1卷附宋本《古文孝经》1卷 （汉）孔安国撰 ［日本］太宰纯音 《四库全书》本

《孝经》9卷 （汉）郑玄撰 《四部备要》本

《孝经注》1卷 （汉）郑玄撰 （清）王谟辑 《汉魏遗书钞》本

《孝经义疏》1卷 （南朝梁）武帝萧衍撰 （清）马国翰辑 《玉函山房辑佚书》本

《孝经注疏》9卷 附《校勘记》9卷 （唐）玄宗李隆基注 （宋）邢昺疏 《校勘记》 （清）阮元撰 《十三经注疏》附《校勘记》本 中华书局1980年11月影印；标点本，北京大学出版社1997年12月版

《孝经注疏》 （唐）玄宗李隆基注 （宋）邢昺疏 （经文）黄侃句读 上海古籍出版社1990年12月版

《古文孝经指解》1卷 （宋）司马光撰 （宋）范祖禹说 《四库全书》本

《孝经刊误》1卷 （宋）朱熹撰 《四库全书》本

《孝经本义》2卷 （明）吕维祺撰 《丛书集成初编》本

《孝经集传》4卷 （明）黄道周撰 《四库全书》本

《孝经全注》1卷 （清）李光地撰 《李文贞公全集》本

《孝经译注》 汪受宽撰 上海古籍出版社1998年7月版

《十三经辞典》（孝经卷） 刘学林、关会民主编 陕西人民出版社2002年11月版

《尔雅》导读

《尔雅》是我国最早的、按义类编排的综合性辞书，是“十三经”里一部特殊的典籍。自其问世以来，备受历代学者的重视。《文心雕龙·宗经》认为，当“训诂茫昧”时，“通乎《尔雅》，则文意晓然”。[①] 所以不少学者称之为读经的“襟带”、“户牖”、“要津”、“梯航”，历代的研究者及著作甚夥。下面，我们对《尔雅》一书作一些具体探讨。

一 《尔雅》之名

东汉刘熙《释名·释典艺》曾对《尔雅》之名作过解释：“《尔雅》：尔，昵也；昵，近也。雅，义也；义，正也。五方之言不同，皆以近正为主也。”[②] 唐陆德明《经典释文·序录》也作过说明：“《尔雅》者，所以训释五经，辩章同异，实九流之通路，百氏之指南，多识鸟兽草木之名，博览而不惑者也。尔，近也；雅，正也。言可近而取正也。”[③] 观《尔雅》全书，刘、陆之说为是。

---

① （梁）刘勰：《文心雕龙》，人民文学出版社 1961 年版。
② 《汉小学四种·释名疏证补》下，巴蜀书社 2001 年版。
③ （唐）陆德明：《经典释文》，中华书局 1983 年版。

“尔”通“迩”，典籍多有佐证。迩，《说文·辵部》：“迩，近也。”“雅”，本为鸟名。《说文·隹部》：“雅，楚乌也。”段注云：“‘雅’之训亦云素也，正也，皆属假借。”“雅”即“雅言”、“正言”。“雅言”、“正言”，从时间上相对于“古语”，从空间上相对于“方言”，是指古代规范的标准语。以“尔雅”为书名，旨在表明，对词义的解释是以切近、规范的共同语为准则的，即以当代的标准语释方言俗语，释古语；以常用词语释生僻难词。《尔雅》的产生就是为了扫除时间、空间在语言上造成的种种障碍，统一古今及地域不同的语言，使之纳于规范化的系统之中。《尔雅》之名，正意味着语言规范化意识的觉醒。

二　《尔雅》的作者与成书年代

这个问题，历来众说纷纭：有周公所作，成书于西周之说；有孔子门人所作，成书于战国初期之说；有齐、鲁儒生所为，成书于战国末期之说；有众儒生纂集，成书于西汉初年之说；有儒者所为，成书于汉武帝之后、汉平帝之前说；有汉刘歆伪造说……凡此种种，不一而足。近现代不少学者，经过多方探讨，认为该书为儒者纂集而为（有学者认为是齐鲁儒生而为，亦有一定道理），成书于战国末期。这种说法较为合理。其理由综述如下：

（一）理性的觉醒，思辨能力的提高，为《尔雅》的产生提供了理论依据

这里涉及两方面的问题：一是名实问题，一是类别问题。

1．名实问题

是逻辑学方面的问题，也是语言学方面词和词义的问题。最早提出“正名”思想的是春秋时期儒家的代表人物孔子。《论语·

子路》中的一段话，广为人知："名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。"[①] 孔子在这里讲的正名，是有其政治含义的，他认为"民无所措手足"的实，是因为违反了周礼的"名"而引起的。由此可见，孔子讲的名实关系不是认识论或逻辑学上的名实关系，孔子关于名、实关系的看法，是以"名"为第一性的，是唯心主义的。进入战国时期后，由于大环境的改变，思想文化领域极为活跃，出现了代表各种利益的派别代言人，他们申明、抒发、论辩自己的主张，出现了百家争鸣的局面。反映"正名"思想的学者，也不断提出他们的主张。战国初期的墨子，以他的唯物论的观点，论证了"名"和"实"的关系。《墨子·贵义》云："瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。"[②] 瞽者不辨黑白，不是他说不出黑、白这个词（名），而是拿取不到为黑、为白的东西。战国中期唯物主义哲学家宋钘、尹文已经解决了名（概念）、实（客观事物）之间的关系问题。体现宋钘思想的《管子·心术上》篇云："物固有形，形固有名，名当谓之圣人。"[③] 是说，事物有形体，有形体就有名。使得名（概念）同实（事物）相一致——也就是"名当"的，是"圣人"。公孙龙在他的学说中，也探讨了"名"、"实"关系问题。《公孙龙子·名实论》云："夫名，实谓也。""其正者，正其所实也；正其所实者，正其名也。"[④] 他还进一步提出："知此之非也，知此之不在此也，则不谓也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。"[⑤] 强调名

---

① 《十三经注疏·论语注疏》，中华书局 1980 年版。
② 《诸子集成·墨子间诂》，中华书局 1986 年版。
③ 《诸子集成·管子校正》，中华书局 1986 年版。
④ 《百子全书·公孙龙子》，浙江人民出版社 1984 年版。
⑤ 同上。

实不能矛盾，此即此，彼即彼，只能一致，不能两可。到了战国末期的后期墨家，唯物主义认识论的逻辑理论更加完备，体现后期墨家思想的《墨子·经说上》云："所以谓，名也；所谓，实也；名实耦，合也。"[①] "声出口，俱有名。若姓字。"[②] 说明名（词）是说明客观事物（实）的，是第二性的，而客观事物则是被反映的对象，是第一性的。他们主张"以名举实"，即名（词、概念）必须正确地反映客观事物，如同姓名附于人一样。战国末期的荀子，更是先秦时期唯物主义哲学的集大成者。《荀子·正名篇》对正名的必要性、正名的根据、正名的原则、名实关系作了系统的阐述，特别重要的是荀子关于名（概念、词）约定俗成的说法，把名实问题的讨论提高到一个新的高度。他说："名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成，谓之实名。"[③] 就是说名、实的对应关系，什么名表示什么实，并非一开始就固定不变，而是"约定俗成"，通过人们长期交流成为习惯而形成的。这就告诉人们"名"是社会历史的产物，具有社会性。总之，截止到战国末期的名实讨论，为语言学上的词、词义、释词的根据等，作了理论上的铺垫，为《尔雅》这部解释词语的辞典的产生，提供了理论依据。

2. 类别问题

《尔雅》是我国第一部按义类编排的辞典。《尔雅》的作者能把混沌世界中的万事万物，按其特征划分成类，而其中绝大部分的区分是科学的，这不能不看作是古人认识理性的觉醒和思辨能力提高之下的产物。

---

① 《诸子集成·墨子间诂》，中华书局 1986 年版。
② 同上。
③ 《诸子集成·荀子集解》，中华书局 1986 年版。

“类”的类别、种类之义，在传世文献较早的《尚书》、《周易》、《毛诗》中均已出现过，说明古人对“类”已有初步认识。墨子在其著作中，反复强调论证事物要“知类”。在《墨子·非攻下》中，他说：“子未察吾言之类，未明其故者也。”[1] 运用“类”概念同对方进行论辩。这是人们对客观事物认识上的升华，这时的人不仅能认识一般性的事物，而且还能把具有共同特征的事物集合到一起，对这个整体，以类的概念加以认识。战国末期的后期墨家及荀子更是明确地提出了认识论上的逻辑类概念，在《墨子·经上》中，把名分为三类： “名：达、类、私。”[2] “达”名，是通名，是“物”的总概念，包括世间的万事万物。 “类”名，是一类事物的共名，是“类”的概念。“私”名，是个别事物的概念，指某一具体事物。《荀子·正名篇》中，对于类概念也有精彩的论述，他说：“万物虽众，有时而欲徧举之，故谓之物。物也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲徧举之，故谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。”[3] 非常形象地提出了大共名、大别名的名称，并描述了大共名、大别名产生的过程——“推而共之，共则有共，至于无共然后止”，“推而别之，别则有别，至于无别然后止”——也就是类概念产生的过程。被断定为战国末期的《周易·系辞上》有“方以类聚，物以群分”之语，更可视为《尔雅》编纂形式的直白。总之，经过战国中、后期的百家争鸣，刑名之学得以发展，名实关系的探讨，类概念的形成，这些认识论上的逻辑学的理论问题的

① 《诸子集成·墨子间诂》，中华书局1986年版。
② 同上。
③ 《诸子集成·荀子集解》，中华书局1986年版。

解决，对语言学的影响是显而易见的。这正是《尔雅》能够正确释义，能够正确、细致地将语词分类，将名物词分类的理论基础。所以《尔雅》也只能产生在战国末年这一时期。

(二) 社会的需求,文化的积淀,孕育了《尔雅》的产生

任何事物的出现，客观需要往往是催化剂。随着时间的推移，当历史经过了“礼崩乐坏”的西周末年，到了大动荡的春秋时期，人们对于三代文献，已不能尽解，往往需要注释，才能沟通。早在传注产生之前，如《国语·周语下》有这样的记载：

> 其诗曰：“昊天有成命，二后受之，成王不敢康。夙夜基命宥密，於，缉熙！亶厥心肆其靖之。”是道成王之德也。成王能明文昭，能定武烈者也。夫道成命者，而称昊天，翼其上也。二后受之，让於德也。成王不敢康，敬百姓也。夙夜，恭也；基，始也；命，信也；宥，宽也；密，宁也。缉，明也；熙，广也。亶，厚也；肆，固也；靖，和也。其始也，翼上德让，而敬百姓。其中也，恭俭信宽，帅归於宁。其终也，广厚其心，以固和之。始於德让，中於信宽，终於固和，故曰成。①

文中的“诗”，系指《诗经·周颂·昊天有成命》，作于西周初年，是一首表现周王祭祀宗庙，歌颂文王、武王的乐章。但到了春秋时，周灵王二十二年，周王室公卿家臣对诗中所云不甚了了。文中记载的是晋大夫叔向向周公卿家臣详解这首诗的词句和内容，并对重点难词逐一说明的情况。类似这类例子，在战国

① 《国语》上，上海古籍出版社1990年版。

时期的文献中，屡屡出现。如《吕氏春秋·审应览·不屈》："《诗》曰：'恺悌君子，民之父母。'恺者，大也；悌者，长也。君子之德，长且大者，则为民父母。"《孟子·离娄下》："《诗》云：'天之方蹶，无然泄泄。'泄泄犹沓沓也。"这说明解疑释难是社会的需要，是时代使然。

还有这种情况，即《尔雅》中的一些条目，同某些先秦古籍中的文字完全一样，如出一辙。如《四库全书总目》所示："《释天》云：'暴雨谓之涑。'《释草》云：'卷施草，拔心不死。'为取《楚辞》之文；《释天》云：'扶摇谓之猋。'《释草》云：'蒺藜，蝍蛆。'为取《庄子》之文；《释诂》云：'嫁，往也。'《释水》云：'濆，大出尾下。'为取《列子》之文……"[①] 还列举了出自《穆天子传》、《管子》、《吕氏春秋》、《山海经》等书中的条目。特别引人注意的是，确为先秦古籍、战国中期的《尸子》中的一些文字，与《尔雅》相较，有其惊人的相似之处。《尸子·广泽》篇有"天、帝、后、皇、辟、公、弘、廓、宏、溥、介、纯、夏、怃、冢、晊、昄，皆大也。十有余名而实一"。[②] 可以看出《尸子》时代，已有训诂汇释的先例，也可以看作是《尔雅》中"同训"这种释义方法的前驱。就这一条而言，《尔雅·释诂》在《尸子·广泽》篇的基础上分而解之，扩而大之，作为两条：

林、烝、天、帝、皇、王、后、辟、公、侯，君也。

弘、廓、宏、溥、介、纯、夏、幠、厖、坟、嘏、丕、弈、洪、诞、戎、骏、假、京、硕、濯、訏、宇、穹、壬、路、淫、甫、景、废、壮、冢、简、箌、昄、晊、将、业、席，大也。

---

① 《四库全书总目》上册，中华书局1981年版。

② 《百子全书·尸子》，浙江人民出版社1984年版。

就形式和内容看，《尔雅·释诂》把尊大之义与广大之义区分开来，自比《尸子》略胜一筹；所列被释词目也比《尸子》增加三十二个："君也"条增加了"林"、"烝"等四个；"大也"条增加了"厖"、"坟"等二十八个。

《尸子·仁意》还有"春为青阳，夏为朱明，秋为白藏，冬为玄英。四气和正光照，此之谓玉烛"。"甘雨时降，万物以嘉，高者不少，下者不多，此之谓醴泉。"[①]"春为发生，夏为长赢，秋为方盛，冬为安静。四气和为通正，此之谓永风。"[②]这些文字，同《尔雅·释天》篇"祥"类相较，更是所差无几。

《尔雅》与战国末期（前239）问世的《吕氏春秋》中一些词目的关系，也是对其成书时代的说明。《释天》中的星名，与《吕氏春秋·有始览》二十八宿的次序暗合；《释地》的"五方"中的比肩兽等语，语本《吕氏春秋·慎大览·不广》；《释地》的"九州"、"十薮"，语本《吕氏春秋·有始览》，只是《有始览》无"大野"；《释地》有"齐曰营州"，而《有始览》谓："东方为青州，齐也。"略有差别。这说明《尔雅》本身，反映了战国末期的一些事物和认识。

据以上材料可知，随着社会的发展，异时异地的语言，已经成为人们沟通、交流的障碍，必须借助"解释"、"释义"这个桥梁，达到彼此相通的目的。另外，对词语、名物解释、训释的文字，自春秋以来，在各种文献上屡有零星散见。儒生们将这些积淀下来的材料纂集起来，作为对词语、名物训解的依据，到了战国末期，已是水到渠成的时候了。

---

① 《百子全书·尸子》，浙江人民出版社1984年版。
② 同上。

对于《尔雅》不可能是汉代的作品，不少学者亦有论述。《尔雅》与西汉初年的《毛诗诂训传》（以下称《毛传》）中毛亨作注，有许多相同的基础材料，但《毛传》的释义内容及释义方式，是《尔雅》所不能企及的。《毛传》释义较精当准确；《毛传》已分出助辞，如薄、思、止、载等，《毛传》称之为“辞”；《毛传》的释义方式多样，已用“××声”、“××貌”、“××然”，来道物之声貌；用“犹”、“亦”等表示词义的引申与比拟等（详见洪诚《训诂学》）。可见，《尔雅》与《毛传》不是一个时期的产物。但《尔雅》中有个别条目所记为汉代之事，如《释山》末的“五岳”中有“霍山为南岳”、“嵩高为中岳”，皆为汉武帝时始称。这可视为汉代以后学者增补而人《尔雅》者。

总之，战国末期理论问题研究的成熟，社会文化的需求，必然酿成《尔雅》的诞生。

三 《尔雅》的内容，释义条例、方式

《汉书·艺文志》著录《尔雅》三卷二十篇。原有《序篇》，唐、宋间佚，今本存十九篇。十九篇按其词语类别可分为两大部分：

（一）一般词语类

《释诂》、《释言》、《释训》三篇是古代文献一般词语的训释汇编。《释诂》多为一词释多词；《释言》多为一词释一词或二词。《释诂》、《释言》多是以当代词解释古代词，或以常用词解释难词、僻词。《释训》多为解释叠字词或联绵词，道形貌或明喻义；亦有引用《诗经》诗句，解其难词，释其意义者。如：

如、适、之、嫁、徂、逝，往也。

郡、臻、仍、迺、侯，乃也。(以上《释诂》)

征、迈，行也。

降，下也。(以上《释言》)

明明、斤斤，察也。

侜张，诳也。

“是刈是濩”，濩，煮之也。

“其虚其徐”，威仪容止也。(以上《释训》)

(二) 名物词语类

包括《释亲》、《释宫》、《释器》、《释乐》、《释天》、《释地》、《释丘》、《释山》、《释水》、《释草》、《释木》、《释虫》、《释鱼》、《释鸟》、《释兽》、《释畜》等十六篇。名物词语按其内容又可分为有关人类社会及有关自然界两方面，而分别又包括许多小类。

1. 人类社会

(1) 宗族关系。《释亲》主要解释古代社会宗族及亲属的称谓。分为宗族、母党、妻党、婚姻四节。如：

父为考，母为妣。(宗族)

母之昆弟为舅。母之从父昆弟为从舅。(母党)

妻之姊妹同出为姨。女子谓姊妹之夫为私。(妻党)

壻之父为姻。妇之父为婚。(婚姻)

(2) 宫室、礼乐、器物。包括《释宫》、《释器》、《释乐》三篇。《释宫》是解释宫室及相关的道路、桥梁等名称的。《释

器》解释器物名称，还涉及到服饰、饮食名称。《释乐》解释音阶及乐器的名称。如：

宫中之门谓之闱，其小者谓之闺。小闺谓之阁。衖门谓之闳。（《释宫》）

木豆谓之豆。竹豆谓之笾。瓦豆谓之登。（《释器》）

大笙谓之巢，小者谓之和。（《释乐》）

2. 自然界

（1）天文地理：包括《释天》、《释地》、《释丘》、《释山》、《释水》五篇。其中以《释天》包括最广，下分四时、祥、灾、岁阳、岁名、月阳、月名、风雨、星名、祭名、讲武、旌旗等十二小节。《释地》解释地域名称和地理环境特点，下分九州、十薮、八陵、九府、五方、野、四极七小节。《释丘》专讲自然形成的高地，下分丘和厓岸两小节。《释山》专讲山脉。《释水》专讲河流，又分水泉、水中、河曲、九河四小节。如：

春为苍天，夏为昊天，秋为旻天，冬为上天。（《释天·四时》）

邑外谓之郊。郊外谓之牧。牧外谓之野。野外谓之林。林外谓之坰。（《释地·野》）

左高，咸丘。右高，临丘。前高，旄丘。后高，陵丘。偏高，阿丘。（《释丘·丘》）

小山岌大山，峘。（《释山》）

滥泉正出。正出，涌出也。（《释水·水泉》）

（2）植物、动物：包括《释草》、《释木》、《释虫》、《释

鱼》、《释鸟》、《释兽》、《释畜》七篇，分别对草本植物、木本植物、昆虫、水生动物、爬行动物、鸟类、兽类、家畜的名称进行解释。其中，《释兽》下分寓类、鼠类、齸属、须属四小节；《释畜》下分为马属、牛属、羊属、狗属、鸡属、六畜六小节。如：

荼，苦菜。（《释草》）
枞，松叶柏身。桧，柏叶松身。（《释木》）
蜉蝣，渠略。（《释虫》）
鲲，大鳠；小者鮡。（《释鱼》）
皇，黄鸟。（《释鸟》）
狒狒，如人，被发，迅走，食人。（《释兽·寓属》）
駮，如马，倨牙，食虎豹。（《释畜·马属》）

《尔雅》释义是有其规律的，这体现在后人研究时归类的条例中。清人陈玉澍的《尔雅释例》，对其条例阐述得十分详尽，共四十五条。胡朴安的《中国训诂学史》根据陈说，综合为八条，其一，文同训异。如："幠，大也"；"幠，有也。"其二，文异训同。如皇、暇、京、皆训大。其三，训同义异。即"二义同条"或"一训兼两义"。如治、肆、古，故也。"治、古为久故之故，肆为语词之故。"其四，训异义同。如"烝，君也"。"烝，众也"。君亦释众。《白虎通》及《广雅》并曰："君，群也。"群即众也，义仍同也。其五，相反为训。如"愉，乐也"。"愉，劳也。"劳、乐，相反为义。其六，同字为训。如"迺"，古乃字。其七，同声为训。"锡，赐也。"读"锡"为"赐"。其八，展转相序。如"永，悠、迥、遐，远也"。"永、悠、迥、远，遐也。"

（三）《尔雅》的释义方式

综上所述，《尔雅》释义就其训诂方式而言，有以下几种：

1. 同训

即被释词为两个以上同义词或近义词。《释诂》、《释言》多用此方法。如《释诂》：

命、令、禧、畛、祈、请、谒、讯、诰，告也。

2. 互训

即同义词或近义词互相训释。如《释诂》：

法、则、刑、范、矩、律，常也。

刑、范、律、矩、则，法也。

或分为两处，如：

“初、哉、首、基、肇、祖、元、胎、俶、落、权舆，始也。”“元、良，首也。”

3. 递训

即前后词语递相训释。如：

“干、流，求也。”“流，覃也。”“覃，延也。”

4. 反训

即相反为训。即“乱，治也”一类。

5. 义界

其一，用下定义的办法释义。如子之子为孙，孙之子为曾孙，曾孙之子为玄孙（《释亲》）。其二，用描写比况的方法划定词义的界限。如："威夷，长脊而泥。""狒狒，如人，被发，迅走，食人。"（《释兽》）

《尔雅》的释义条例和其丰富的训诂方式都为以后训诂学的发展起了积极的作用。

四 《尔雅》与经学

经学是我国古代解释、阐述、研究儒家经典的一门学问。在长期的封建社会的上层建筑中，居于重要位置。《尔雅》本是一部收集大量先秦训诂资料，以解释词语为主要内容的工具书。但是汉至宋代的一些儒生，有的认为《尔雅》是《诗经》的训诂，有的名为"五经之训故"。实际情况怎样呢？《四库全书总目》指出："（《尔雅》）释《诗》者不及十之一，非专为《诗》作。""释五经者不及十之三四，更非专为'五经'而作。今观其书，大抵采诸书训诂名物之异同，以广见闻，实自为一书，不附经义。"[①] 这就是说，《尔雅》是一部能疏通"五经"在内的上古文献的工具书，它的解释功能既是社会的需求，也得到当时作为社会一部分的经学研究者的青睐，经学家把它作为疏导儒家经典的利器，所以它一问世就同经学紧紧联系在一起，以至于成为"十三经"中的一部。

《尔雅》与经学的关系，要追溯到汉代。东汉赵岐《孟子题辞》云："孝文皇帝欲广游学之路，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》皆置博士（古代学官名称）。后罢传记博士，独立'五

---

① 《四库全书总目》上册，中华书局1981年7月版。

经'而已。"[①] 这说明早在汉文帝时，曾把解释经义的《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》，作为正式经书置博士。后又取消了博士资格，只立了"五经"博士。

把《尔雅》置于正规的儒家经书之列，是从唐文宗的《开成石经》始。《唐会要》云："十二月，敕于国子监讲论堂两廊创立石九经，并《孝经》、《论语》、《尔雅》共一百五十九卷。"[②] 《尔雅》作为一部工具书，被列为经书的原因，正如《四库全书总目》所云："持说经之家多资以证古义，故从其所重，列之经部耳。"[③]

就《尔雅》的著录而言，其问世以来，一直归属经部。也算是目录学家赋予《尔雅》与经学的一段姻缘。《尔雅》的著录始于《汉书·艺文志》，属《六艺略·孝经家》。"六艺"，师古曰："即六经也。"《尔雅》列入《六艺略·孝经家》是为什么呢？清人陈玉澍在《尔雅释例·叙》中做了回答。他说："《汉书·艺文志》六艺居首，以《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《论语》、《孝经》为次。而《尔雅》三卷二十篇与《五经杂议》十八篇，并列于《孝经》十一家五十九篇之中，不与《史籀》、《苍颉》、《凡将》、《急就》列于小学十家四十五篇之内。其次于《五经杂议》后者，《尔雅》所释非一经，与《杂议》同也。其列于《孝经》者，孔子曰，弟子入则孝，出则弟，行有余力则以学文。文即乐正所教之《诗》、《书》、《礼》、《乐》，而《尔雅》为《诗》、《书》、《礼》、《乐》之钤键，与《孝经》皆入学之初所宜诵肄。《尔雅》之列入孝经也，犹《弟

① 《十三经注疏·孟子注疏》，中华书局1980年10月版。
② 《唐会要》。
③ 《四库全书总目》上册，中华书局1981年7月版。

子职》之列于《孝经》也。"[①] 看来，将《尔雅》归入《孝经》，是因为《孝经》、《尔雅》均为古代学生刚入学时所诵肄之书，故归为一类。

《隋书·经籍志》将《尔雅》列入"经部·论语类"。该书的"论语类"序中说："《尔雅》诸书，解古今之义，并五经总义，附于此篇。"看来《隋书》的作者认为《尔雅》归于"论语类"，是附属于此的。《尔雅》是"六经之户牖"，众经之训诂，不像《易》、《书》、《诗》那样独成一类，故附其经部的最后一类——"论语类"了。

此后的史志目录或私家目录，如《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《通志·艺文略》、《崇文总目》、《郡斋读书志》、《直斋书录解题》以至《宋史·艺文志》、《明史·艺文志》、《文献通考》、《四库全书总目》等，均将《尔雅》列入经部，入诂训类或小学类。由《尔雅》所列经部的小类变化轨迹可以观察到，随着时代的推移，学者们对《尔雅》这部书的性质的认识，逐渐清晰，《尔雅》正逐步摆脱经学的樊篱，脱掉附庸的帽子，向独立的"小学"的方向迈进。

五 《尔雅》的价值及不足

（一）《尔雅》是我国现有传世文献中最早的一部辞典，它的辞书学价值，它对以后辞书学发展的贡献，是首先应该阐述的

作为第一部以释义为主的辞典，它的百科性质，它所开创的用辞典的方式解释、说明另一事物的理念及框架；作为第一部以释义为主的辞典，它的较为科学的、清楚的义类系统；作为第一

① 陈玉澍：《尔雅释例》五卷本，南京高等师范学校排印本。

部以释义为主的辞典，它的同训、互训、递训、描写、比况等多种释义方式，都对后代辞书事业的发展产生了极大影响。它不仅仅是以“雅”为书名的一系列辞书的鼻祖，如《小尔雅》、《广雅》、《埤雅》、《尔雅翼》、《骈雅》、《通雅》、《别雅》、《比雅》、《拾雅》、《叠雅》等，而且是各类辞书的先行。

（二）《尔雅》是我国训诂学史上最早的训诂专著，对训诂学的发展有开创之功

《尔雅》本身汇集了大量先秦古籍可靠的训诂资料，它又成为后人编著辞书、注释古书的依据。在《尔雅》中，使用并保存下来的训诂条例、训诂方法、释义方式（见上文），可以看作是训诂学发展的源头，由此而形成了尔雅派训诂。自汉以后，群“雅”迭出（见上文），它们一遵《尔雅》体例，或补《尔雅》之不足，或专辑名物，或专释词语，或专辑骈字叠字而释之，形成了训诂学史上一道亮丽的风景线。

（三）《尔雅》是一部解释先秦典籍词语的著作，它对我国词汇研究、词汇史研究的价值也是应该肯定的

它汇集了先秦典籍中大量的同义词、近义词资料，可以帮助我们辨析、比较同义词、近义词系列。它保存了先秦典籍中实词、虚词的资料以及古语词、方言词等资料，对先秦典籍中词汇中语法意义的探讨以及词汇史的研究，都有不可忽视的价值。

（四）《尔雅》收集了大量的名物词语，包括有关亲属称谓、宫室、器物、音乐、天文地理、动物植物等等，对我们了解当时的人文社会和自然界，意义重大

这些词语反映了先秦时代的家庭形态、社会形态；反映了先

秦时期人们的物质生活：衣、食、住、行等情况；反映了先秦时期人们手工劳作的雕刻、切削、冶炼、编织、印染等行业的情况，记录了先秦时期草木虫鱼鸟兽的种类以及人们对其分类的情况。这对我们了解先秦时的人文社会及自然界有着十分重要的作用。

《尔雅》作为两千多年前的著作，它必然有不尽如人意之处。作为后人我们不能苛求它的完美，但必须了解它的不足，以便更好地使用它、研究它。《尔雅》的不足，大体表现在以下几个方面：

(1) 释义简单、笼统，不易掌握。《尔雅》中的解释词大多为常用多义词，当它解释难词时，不易准确把握它是多义中的哪一义，容易造成歧解。

(2) 有"二义同条"（即"一条两义"）的现象。即用同一解释词训释一组词时，虽为同训但不同义，易引起误解。如《释诂》："台、朕、赉、畀、卜、阳，予也。"其中"台、朕、阳"为予我之予；"赉、畀、卜"为赐予之予。作为一条，易引起误解。

(3) 有些词归类不当。有些词目重复出现，但归类不同。

六 《尔雅》的研究

对《尔雅》的研究，自西汉始。文帝时置《尔雅》博士。武帝时的犍为文学首开为《尔雅》作注。此后有刘歆、樊光、李巡、孙炎等的注本，但均已亡佚，仅在陆德明《经典释文·尔雅音义》及马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭的《汉学堂丛书》、臧庸堂《尔雅汉注》、余萧客《尔雅古经解钩沉》等书中，可看到部分条目。但他们为《尔雅》的注释、解说奠定了基础。

现存最早、最完整的注本是晋郭璞的《尔雅注》。郭注本阐

述了《尔雅》的体例，疏解了词义，注明了读音，区别了今语、古语、方言，校勘了文字。郭注本资料丰富，疏解全面、系统。正如邢昺《尔雅疏·叙》所云："东晋郭景纯用心几二十年注解方毕，其得六经之旨，颇详百物之形，学者祖焉。"①

魏晋以降，为《尔雅》作注的有沈旋、施干、谢峤、顾野王等人，其著作皆亡佚。清马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》等书中，收其辑本。多为音注本。

唐代研究《尔雅》的著作，以陆德明《经典释文·尔雅音义》最为著名。陆书在注音、校字上用力最勤，在释义上对郭注有补充、校正，并对篇名作了说解。

宋代的研究者，以北宋陆佃的《尔雅新义》、邢昺奉诏作的《尔雅疏》和南宋郑樵的《尔雅注》影响最大。邢昺的《尔雅疏》是为疏解郭注而作，今《十三经注疏》中的《尔雅注疏》，即采郭璞的《尔雅注》和邢昺的《尔雅疏》。对于邢疏，清代学者以其守郭注一家之言，缀辑唐人诸经之疏，多有指摘，但亦有称扬其引证广博，资料丰富者。黄侃《尔雅略说》云："自此疏列于学官，考郭注者，不得不依于此，遂与《释文》同为不可废之书。"同时又说："'十三经'疏，惟《孟子疏》，俚儒所为，久应废去。自余诸疏，皆有所长，非清儒所能竞夺其席也。即《尔雅疏》言之，邢氏所长，当不如纪氏所云惟明本注而已。以愚观之，有三善焉，所以新疏纵行，邢疏仍不能废阁也。一者，补郭注之阙。……二者，知声义之通。……三者，达词言之例……"② 黄侃之论，可谓中的之说。

元明两代，治《尔雅》者寥寥。

① 《十三经注疏·尔雅注疏》，中华书局1980年版。

② 黄侃：《黄侃论学杂著》，上海古籍出版社1980年版。

至于清代，研究《尔雅》之作颇多，影响较大的有邵晋涵《尔雅正义》二十卷；郝懿行《尔雅义疏》三卷。对于邵、郝二书，黄侃《尔雅略说》云："邵、郝二疏，皆为改补邢疏而作。然邵书先成，郝书后出；先创者难为功，绍述之易为力。"[①] 然观两书，各有特点。邵晋涵在《尔雅正义·序》中对作书的原因及内容有详尽的说明。黄侃《尔雅略说》将其内容概括为六个方面：校文、博义、补郭、证经、明声、辨物。较为全面、中肯。《略说》又明其不足："惟书系创作，较后人百倍为难。故其校文，于经、于注，多所遗漏。……其博义，于诸家注义，搜采不周。……其补郭，则特为谨慎，胜于翟晴江之为。其证经明声，略引其耑，而待郝氏抽其绪。其辨物，则简略过甚，又大抵不陈今名。"[②] 亦言之确确。对于郝懿行的《尔雅义疏》，宋翔凤在《尔雅义疏·序》中极力褒扬："《尔雅》至唐代，但用郭景纯之注，而汉学不传。至宋，邢氏作疏，但取唐人《五经正义》缀辑而成，遂滋阙漏。乾隆间邵二云学士作《尔雅正义》、翟晴江进士作《尔雅补郭》，然后郭注未详未闻之说皆可疏通证明，而犹未至于旁皇周浃，穷深极远也。迨嘉庆间棲霞郝户部兰皋先生之《尔雅义疏》最后成书，其时南北学者知求于古字古言，于是通贯融会谐声、转注、假借，引端竟委，触类旁通，豁然尽见。且荟萃古今，一字之异，一义之偏，罔不搜罗。分别是非，必及根源，鲜逞胸臆。盖此书之大成，陵唐跞宋，追秦汉而明周孔者也。"[③] 黄侃的《尔雅略说》亦说："郝疏晚出，遂有驾邢轶邵之势。今之治《尔雅》者，殆无不以为启辟户门之书。"[④]

---

① 黄侃：《黄侃论学杂著》。
② 同上。
③ 宋翔凤：《尔雅义疏·序》，四部备要本。
④ 黄侃：《黄侃论学杂著》。

可谓的言。《尔雅义疏》在说解一般词语时，注意从形、音、义关系上，训解一组组词族的词义。在考释名物时，能通过亲身考察，观其体，问其名，察其形，以证其物。这些都是超出前人之处。然而《尔雅义疏》在因声求义方面，多有疏漏，是其不足。

从清代至近代，对《尔雅》作过研究的还有戴震的《〈尔雅〉文字考》，翟灏的《尔雅补郭》，钱坫的《尔雅古义》、《尔雅释地四篇注》，近人陈玉澍的《尔雅释例》，王国维的《尔雅草木虫鱼鸟兽名释例》，王闓运的《尔雅集解》，黄侃的《尔雅略说》、《尔雅音训》。这些论著对我们学习、研究《尔雅》都是极为重要的参考文献。

当代对《尔雅》的研究，当推徐朝华的《尔雅今注》。这是第一个用白话语体文为《尔雅》作注的注本。这本书的特点，正如张清常先生在《尔雅今注·序》中所言："所谓今注，不是改用大白话来做注释就算，更重要的是形式新、语言新、方法新，内容既精又新。""朝华此书，博采众家之长，并吸收最新科研成果，深入浅出，简明扼要，指明《尔雅》得失，并提出自己的见解。不唯于平淡中见功力，而且处处为青年读者着想，文字浅显，要言不烦，头绪清爽，引人入胜。"[①] 徐朝华的《尔雅今注》为今人《尔雅》研究带来了清新的气息。周祖谟的《尔雅校笺》，取宋刻本《尔雅》郭注加点句读，并别取敦煌所出《尔雅》白文残卷和《尔雅》郭注本残卷以及前代的字书、韵书、音义书、类书等所引《尔雅》文字与之对校，并择取清代学者的成就而成，可供研究者参考。胡奇光、方环海的《尔雅译注》，亦是一部有注有译的好书，吸收了先哲时贤、古今权威的解说，对学习、研究《尔雅》极有帮助。此外顾廷龙、王

---

① 徐朝华：《尔雅今注》，南开大学出版社 1987 年版。

世伟的《〈尔雅〉导读》、管锡华的《尔雅研究》从《尔雅》的名义、撰者、著录、内容、性质、体例、价值及古今研究概况，作了详尽的说明。朱祖延先生主纂的《尔雅诂林》，仿《说文诂林》，集众注于一书，检阅方便。这些都是推动《尔雅》研究的好书。当代还有一大批对《尔雅》进行专题研究的论文，质量高，影响大。如周祖谟《尔雅之作者及其成书的年代》、《郭璞尔雅注与尔雅音义》，杨树达《尔雅略例》，李法白《尔雅释词撮例》，赵仲邑《尔雅管窥》，殷孟伦《从〈尔雅〉看古汉语词汇研究》、《论〈尔雅〉简说》（上、中、下），张清常《〈尔雅·释诂〉札记：论"姐"、"哥"词义的演变》、《〈尔雅〉研究的回顾与展望》，赵振铎《郭璞〈尔雅注〉简论》，何久盈《尔雅的年代和性质》，许嘉璐《〈尔雅〉分卷与分类的再认识》，宛志文《〈尔雅〉的词典属性》、《论〈尔雅〉的释义特色》，赵伯义《〈尔雅〉兽畜名释例》、《论〈尔雅〉的学术成就》、《论〈尔雅〉的历史局限性》，多洛肯《〈尔雅·释诂〉中词义内部联系现象探微》等等，恕不一一列举。这些文章运用新视角、新方法，剖析《尔雅》，体现出当代学术的水平。

站在21世纪的起点，回头看二千余年前的《尔雅》，它依然保有熠熠夺目的光彩。继续学习它、研究它、挖掘它的价值，仍然是我们肩上不可推卸的责任。

迟　铎

参考书目

《尔雅注疏》10卷附《校勘记》10卷　（晋）郭璞注　（宋）邢昺疏　（□）□□音　《校勘记》　（清）阮元撰　《十三经注疏》附《校勘记》

本，中华书局 1983 年 10 月版

《尔雅注疏》10 卷附《校勘记》10 卷　（晋）郭璞注　（宋）邢昺疏　（□）□□音　《校勘记》　（清）阮元撰　李传书整理　徐朝华审定　北京大学出版社 1999 年 12 月版

《尔雅》3 卷　（宋）郑樵注　《津逮秘书》本　《四库全书》本

《尔雅正义》20 卷　（清）邵晋涵撰　《皇清经解》本

《尔雅义疏》　（清）郝懿行撰　上海古籍出版社 1983 年 6 月影印本

《尔雅平议》1 卷　（清）俞樾撰　《春在堂全书》本

《尔雅集解》19 卷　（民国）王闿运撰　《湘绮楼全书》本

《尔雅草木虫鱼鸟兽释例》1 卷　（民国）王国维撰　《海宁王静安先生遗书》本

《尔雅引得》（附标校经文）　哈佛燕京学社引得编纂处编　哈佛燕京学社引得编纂处 1941 年 6 月版　台北成文出版社 1966 年版　台北南岳出版社 1978 年 7 月版

《尔雅略说》　黄侃撰　收入《黄侃论学杂著》　中华书局 1980 年版

《尔雅音训》　黄侃笺释　黄焯编次　上海古籍出版社 1983 年 5 月版

《尔雅校笺》　周祖谟撰　江苏教育出版社 1984 年 12 月版

《尔雅今注》　徐朝华撰　南开大学出版社 1987 年 7 月版

《尔雅研究》　管锡华撰　安徽大学出版社 1996 年 12 月版

《尔雅诂林》　朱祖延编　湖北教育出版社 1998 年版

《尔雅译注》　胡奇光、方环海撰　上海古籍出版社 1999 年 9 月版

《孟子》导读

《孟子》是儒家经典之一，书中所含蕴的政治、伦理、哲学、教育等思想学说，不仅对中国两千年来的封建社会产生了巨大的影响，而且对中华民族的性格塑造和道德情操的培养也起着至关重要的作用。今天我们以科学、冷静的态度研究《孟子》，历史、辩证地分析《孟子》，对于我们如实正确地把握《孟子》思想，批判地继承祖国这一重要文化遗产是十分必要的。

一 《孟子》的成书时间及作者

关于《孟子》的成书时间及作者，古今有三种不同的看法。其一，以东汉赵岐、南宋朱熹为代表，认为该书完成于孟子生前，作者是孟子自己。其二，以唐代韩愈、北宋苏辙为代表，认为该书是孟子死后完成，是由其弟子万章、公孙丑等共同记述的。其三，根据司马迁在《史记·孟荀列传》中所说，孟子周游列国，因所述“唐虞三代之德”与“所如者不合”，不被采纳，于是“退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”，由此人们认为《孟子》一书在孟子生前已基本完成，主要作者是孟子自己，但有其弟子万章、公孙丑等参与写作。我们认为司马迁的话应该是比较可信的，他距孟子生活的时

代较近，所见到的和所听到的比后人多且更为确实，所以第三种说法最接近事实。

孟子（约前385—约前304），名轲，邹国人。是战国时期著名的思想家、教育家、政治家，是继孔子之后儒家重要的代表人物。

相传其祖先为鲁国贵族孟孙氏，后因家道衰落，从鲁国迁至邹国。孟子幼年家境贫寒，父亲早逝。西汉韩婴的《韩诗外传》载有“孟母断织”、“买东家豚肉”、“不敢去妇”等故事，刘向的《列女传》有“孟母三迁”和“去齐”的记载，说明孟子幼年受到了母亲严格而精心的教育。

年长后，孟子“受业子思之门人”（《史记·孟子荀卿列传》），“治儒术之道，通五经，尤长于《诗》、《书》”（赵岐《孟子题辞》）。他非常崇拜孔子，认为“自生民以来，未有盛于孔子也”（《公孙丑上》），推许孔子是先代圣人中“集大成者”。表示“乃所愿，则学孔子也”（《公孙丑上》）；曾为自己不能亲身接受孔子的教诲而遗憾不已，说：“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也。”（《离娄下》）但他一直以孔子忠实信徒自居，一生致力于弘扬和发展孔子的学说，对儒家学说的发展和完善作出了重大贡献。在宋代被尊为仅次于孔子的亚圣。

据《孟子》载，他曾效法孔子周游列国，先后游说齐、宋、薛、邹、鲁、滕、梁等国，宣传他的仁政主张和王道思想，而且声势颇大，有“后车数十乘，从者数百人”随行，所到之处，被奉为上宾，恩礼有加。梁惠王恭敬地表示“寡人愿安承教”（《梁惠王上》）。齐宣王诚恳请求孟子“辅吾志，明以教我”（《梁惠王上》），打算在国都里“授孟子室，养弟子以万锺，使诸大夫国人皆有所矜式”（《公孙丑下》）；还加封孟子为“齐之卿相”，令其“出吊于滕”（《公孙丑下》）。然而，由于孟子的

主张"迂远而阔于事情"，"与所如者不合"，故此一直不受重用，孟子深感失望，七十余岁时，就不再出游，"退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇"（《史记·孟子荀卿列传》），以阐发其思想。

二 《孟子》的结构及列入经书的时间

据《史记·孟子荀卿列传》记载，《孟子》共有七篇，这七篇就是我们今天所见到的《梁惠王》、《公孙丑》、《滕文公》、《离娄》、《万章》、《告子》、《尽心》。据《汉书·艺文志》记载，《孟子》有十一篇。除流传于今的七篇外，还有外书四篇，即：《性善辩》、《文说》、《孝经》、《为政》。赵岐认为外书是后人伪托之作，他说："其文不能弘深，不与内篇相似，似非《孟子》本真，后世依放而托之者也"，因此不给它作注，以后便逐渐亡佚了。

《孟子》七篇都是取首章第一、二句中二三字为篇名，并无实际意义，在这一点上与《论语》相同，所以赵岐据此说《孟子》是拟《论语》而作。篇下分章，每篇章数不一，全书共计二百六十一章。每章字数不等，多则千余字，少则十几字，全书共计三万五千三百七十多字。篇与篇之间、章与章之间没有内在逻辑联系。

《孟子》在汉代已受到相当重视，但其地位远不能同儒家经典相比。虽然东汉班固视《孟子》为子书，在《汉书·艺文志》中将其归入子部，但当时人们普遍只把它看作辅翼"经书"、解释经义的传。西汉汉文帝时，曾为《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》置博士，称作"传记博士"。王充在《论衡·对作篇》说："杨墨之学不乱传义，则孟子之传不造。"明确称《孟子》

为传。

随着儒学独尊地位的逐渐确立，孟子的思想越来越为人们所重视，《孟子》的地位亦得以提高。五代时，后蜀主孟昶命毋昭裔督造，于成都文翁石室礼殿东南，楷书《易》、《书》、《诗》、《仪礼》、《周礼》、《礼记》、《公羊》、《穀梁》、《左传》、《论语》、《孟子》十一经刻石；北宋宋太宗时又加翻刻，《孟子》始列入经书，陈振孙《直斋书录解题》正式将其著录于经部。哲宗元祐年间，《孟子》被作为科举取士的试士内容。南宋孝宗时，朱熹将《论语》、《孟子》与《礼记》中的《大学》、《中庸》两篇合在一起，称为《四书》，并悉心为之作注，确立了《孟子》在经部的地位。元明清三代，《四书》被定为科举考试的科目，《孟子》成为学者必读之书。

三 《孟子》的主要思想及特点

（一）天道观

天道观是孟子思想的重要组成部分，是其性善论、伦理思想、政治思想的出发点和哲学依据。

通过对《孟子》一书中孟子关于“天”的论述的梳理和概括，我们认为，孟子所说的“天”有四种意义：一指有意志的主宰之天；二指命运之天；三指道德、义理之天；四指自然之天。

1. 有意志的主宰之天

受殷周以来宗教有神论的天道观的影响，孟子默认在人世之外存在着上帝和神，他说“虽有恶人，斋戒沐浴则可以祀上帝”（《离娄下》）；又说“使之主祭，而百神享之”（《万章上》），此句中的“神”，就是指有人格的主宰世界的天神。并且认为是上

天降生了人，他援引《尚书》、《诗经》之语说，“天降下民”、“天生蒸民”，既然天降生了人，那么天就有至高无上的权威，对人世有主宰作用。

孟子认为帝位的传承就是由天决定的，“天与贤，则与贤，天与子，则与子”（《万章上》）。人间众民的君王和师傅都是上天设立的，这些君王和师傅唯一的职责是代替上天照管众民，协助上天爱护他们，教导他们，使他们生活安定、幸福。同样，国家的兴亡，亦是由天决定的。夏亡殷兴，殷亡周兴都是天意使然。夏桀荒淫残民，上天将其废除，而代之以有德之商汤。殷纣无道害民，上天收回成命，而改授有道之周武王。他援引《诗经》说：“商之孙子，其丽不亿；上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。”而一个人遭受心志之苦、筋骨之劳、体肤之饿、身心之空乏，所作所为遭到“拂乱”，实际是上天对将承担重任者的磨炼和淬砺，意在“动心忍性，曾益其所不能”（《告子下》）；所以人们如身处逆境，切不可自堕其志，当积极有为，奋发向上。

虽然孟子肯定天对人世间有主宰作用，但他又援引《尚书·太甲》之语说：“天作孽，犹可违；自作孽，不可活。”认为天降之灾尚可躲避，人为之祸则无可逃脱，并且进一步指出：“祸福无不自己求之者。”（《公孙丑上》）可见孟子更重视人事和人为的作用。这一点在孟子与万章论帝位传承的问题上表现得非常明显。万章曾问孟子：“尧以天下与舜，有诸?”孟子的回答是“否”。他说：“天子不能以天下与人。”（《万章上》）认为一个人能践天子之位，拥有天下，乃是天所与，天子在帝位传承中的作用只是“荐人于天”，即向上天推荐继承者，而不能擅自将天下交给别人。所以舜有天下，并非尧所与，尧只是荐舜于天；同样禹有天下，也非舜所与，舜只是“荐禹于天”。但天与

人天下，是以"天受"为前提的，也就是说，天子向上天推荐之人，德配于天，令上天满意，上天才能将天下授予他。那么，天怎样考察被推荐者的德行呢？他征引《尚书·泰誓》之语说："天视自我民视，天听自我民听。"天通过百姓的所见所闻来证实被荐者的德行。天将天下交与被荐者不是耳提面命，谆谆告诫，而是"以行与事示之而已矣"（《万章上》），即用行动和事实显示于人，具体表现为："使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。"（《万章上》）令被荐者主持祭祀，百神都来享用，表示上天接受了；令被荐者处理政事，处理得好，百姓满意，表示百姓接受了。"使之主祭"，百神是否享之，人们不可得知；但"使之主事，而事治"，令百姓满意，则昭然可见。由此我们可以看出，孟子所说的"天与"实际是"民与"，天意实际表现于人愿；人心所向，就是天意的象征。在此，天的主宰作用被淡化了，民的作用被重视和加强了，这是孟子对殷周以来传统神权天道观的突破和修正。

2. 命运之天

所谓命运之天，具有客观必然性的含义。指不以个人意志为转移的必然之势，是存在于人力之外的一种无形而巨大的异己力量。孟子说："莫之为而为者，天也。"（《万章上》）也就是说没有想到要这样做，而竟这样做了的，便是天意。赵岐解释说："人无所欲为而横为之者，天使为也。"孟子认为命运之天左右决定着天下的治乱。春秋战国时期，战争迭起，天下大乱。考察历史，孟子认为每"五百年必有王者兴"起而平治天下，"其间必有名世者"辅佐"王者"；但从周武王至今已"七百有余岁矣"，论时间、论时势，该当是"王者"、"名世者"兴起平治天下之时。然而时势动荡不定，百姓陷于水火，自己的仁政主张不为世所用，究其原因，是"天未欲平治天下也"（《公孙丑

下》)，如天“欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”(《公孙丑下》)。孟子还把“天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强”(《离娄上》)，归之于命运之天。也就是说，在“有道”的社会，“大德”之人役使“小德”之人，“大贤”役使“小贤”；在“无道”的社会，力量小的被力量大的支配，弱者为强者所役使，都是一种非人力所能及的必然之势所决定的。“天下有道”，政治清明，尊德尚贤，大德和大贤因其德高贤明，故能役使小德小贤；天下无道，政治黑暗，道德沦丧，推崇强权和武力，力大者、势强者因其力大、势强取得役使小者、强者的地位。“有道”和“无道”，德、贤、强、力都是客观存在，不以人的意志为转移，这就是“莫之为而为者”之天。对此意义之天，孟子主张应审时度势、通权达变，在具体行为上要“顺天”而行，他说：“顺天者存，逆天者亡。”(《离娄上》)反对任意妄为，逆天而行。在主观态度上，要“不怨天，不尤人”。孟子把个人在政治上的不遇也归之于天。鲁平公接受乐正克的意见，打算见孟子，后因听信嬖人臧仓的谗言，没有去见孟子。孟子知道后，说：“行，或使之；止，或尼之；行止非人所能也。吾之不遇鲁侯，天也；臧氏之子焉能使予不遇哉?”(《梁惠王下》)认为是天使他不遇鲁侯，故而“不怨天，不尤人”(《公孙丑下》)。

孟子还提出了与此意义的天有紧密联系的另一个概念“命”。他说：“莫之致而至者，命也。”(《万章上》)即人力未曾招致而结果如此，就是“命”。孟子所说的“命”实质也是一种客观存在的异己力量。

他说：“莫非命也。”(《尽心上》)认为人生的一些遭遇实际是命运使然，譬如生或死、寿或夭。但又认为“命”有“正命”与“非正命”之分。能够尽力行道、寿终正寝者为“正

命"；任意妄为而招致意外丧生者为"非正命"，如故意立于危墙之下遭"覆压之祸"而亡者，为非作歹、触犯刑法"桎梏而死"者，即属"非正命"。"正命"受客观必然性的支配，非人力能及；"非正命"则是人为所致，可以认识和避免。孟子主张应当"知命"而"顺受其正"，即认识和尊重其客观必然性，尽力修身行道，避免"非正命"，以求"正命"，强调人们要发挥自己主观能动性的作用。

孟子还将富贵利达、声色货利的获取与否归之于"命"。他说："口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。"（《尽心下》）认为满足耳目鼻口的物质欲求，追求富贵利达，是人的自然天性，合乎情理；但这些追求和愿望能否得到满足和实现，则是"得之有命"，由命决定。他还认为富贵利达是"在外者"，乃身外之物，即便"求之有道"，也不一定能得到，"是求无益于得也"（《尽心下》），因此主张人们对于富贵利达可以积极争取，但不能违仁背义强求妄取，应"行法以俟命"（《尽心上》），即内修己身、外修法度，等待命定。孟子这种"有命"论，实际是宿命论，在一定程度上起到了为富贵者开脱，令贫贱者安于自己命运的消极作用。

孟子还把人们生而具有仁义礼智等道德意识的萌芽以及仁义礼智能否在现实社会实现归之于命。他说："仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。"（《尽心下》）不过又认为与富贵利达、声色货利不同，仁义礼智本是人与生俱有，是"在我者"；"求则得之，舍则失之，是求有益于得也"（《尽心上》），只要努力"反求诸己"就可得到。因此主张人们应孜孜不倦、持之以恒致力于道德修养，以保全仁义礼智。孟子肯定仁义礼智

等道德为命，从而使他所提倡的道德规范客观化和神圣化，使人们能从主观上主动自觉努力加强道德修养，遵守和践行其道德规范，成为集仁义礼智诸德于一身的大人君子，实现他所期望的“王道”盛世。

3. 道德、义理之天

在孟子的天道观中，更强调道德、义理之天。受孔子“天生德于予”和子思“天命之谓性”思想的影响，孟子亦认为天具有道德属性。他说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。”（《告子上》）又说：“夫仁，天之尊爵也。”（《公孙丑上》）认为仁义忠信诸德就是“天爵”，而仁是“天爵”中最为宝贵者。他还说：“是故诚者，天之道也。”（《离娄上》）也就是说天道即诚。戴震《孟子字义疏证》：“诚，实也。据《中庸》言之，所实者，知、仁、勇也；实之者，仁也，义也，礼也。”也就是说诚就是仁义礼智的概括，仁义礼智就是天的本质。这样孟子就把天道德化，并把天看成为脱离人的主观意识而独立存在的精神本体。

孟子认为人的仁义礼智的道德意识来源于天。他援引《诗经》之语说：“天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”认为上天造物，必然赋予物所遵循的规范；天生众民，自然也赋予众民行为必须遵循的内心规范。人们的内心规范就是其生而具有的善性，也就是“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”。此“四心”即是人之本质所在，经过扩充、完善即为仁义礼智四德。由此可见天是道德义理的最终根源。

仁义礼智诸德既为天的本质，又是人之为人之所在，表明天道与人性相通，天和人在道德的基础上没有差别。由此孟子认为人们只要在主观认识上“尽心”、“知性”就可以“知天”，在道德实践上“存心”、“养性”就可以“事天”。他说：“尽其心

者，知其性也；知其性，则知天矣；存其心，养其性，所以事天也。”（《尽心上》）进而达到“上下与天地同流”、“天人合一”的神秘境界。这样，孟子便把客观世界与主观理念混而为一，用主观理念代替客观世界，陷入了主观唯心主义的泥潭。

4. 自然之天

孟子所说的天，有时指日月运行、四时寒暑交替、万物受其覆育的自然之体。他说：“天油然作云，沛然下雨，则苗浡然兴之矣。”（《梁惠王上》）又援引《诗经》之语说：“迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸缪牖户，今此下民，或敢侮予？”肯定了天是“作云”、“下雨”的自然之体。他还说：“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”（《离娄下》）认为人们只要掌握了天体、星辰运行的规律，即使是一千年以后的冬至，亦是能推知出来的。在此，天的神秘性已完全失去，显示出孟子天道观中缊含有唯物主义的因素。

综上所述，我们可以看出，孟子的天命观虽然不乏唯物主义的因素，但从整体上来看，是有神论的唯心主义的。

（二）性善论

性善论是孟子伦理道德和仁政学说的理论依据，在孟子思想中占有非常重要的地位。

人性问题是中外哲学家都特别重视的问题。人性问题的提出，是人类认识的一大进步。标志着天和上帝的权威开始动摇，人的地位逐渐上升，人们的视线已从天和上帝的神坛上转移，而观照人本身。

春秋时，孔子曾提出“性相近，习相远也”（《论语·阳货》）的观点，但未作详细的说明。战国时，人性问题成为哲学家争论关注的热点。战国中期，大致已有四种关于人性问题的不

同说法：第一，告子主张的性无善、无不善说；第二，世硕、宓子贱、漆雕开等主张的可以为善、可以为不善说；第三，公都子等主张的有性善、有性不善说；第四，孟子主张的性善说。前三说都不曾肯定人性是善还是恶，只有孟子明确坚持人性善，并作了系统和深入的论证。

孟子主张性善论，其依据是人人都有善的萌芽。他说："恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；辞让之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。"（《告子上》）又说："恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。""四端"中，以"恻隐之心"最为显著，孟子以"恻隐之心"为例，"扩而充之"，说明"羞恶之心"、"辞让之心"、"是非之心"是"人皆有之"。他说："所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕、恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。"（《公孙丑上》）人们乍见小孩将落入井中，都会产生惊惧怜悯之情，产生此种心情，不是因为与孩子的父母有交情，也不是想博取乡邻的赞誉，更不是因为讨厌孩子的呼救声，完全是自然而然的。这里的"不忍人之心"即"恻隐之心"。孟子进一步说："无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。"（《公孙丑上》）

孟子认为仁义礼智"四端"是人与生俱有的，是"天之降才"。他说："人之有是四端，犹其有四体也。"人有仁义礼智"四端"，正如人有四肢是天然俱备的。他非常肯定地说："仁义礼智非由外铄我也，我固有之矣。"（《告子上》）而人之所以生而具有仁义礼智"四端"，乃是上天所赐。他援引《诗·大雅·烝民》说："天生蒸民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。"天生万物，必然赋予每种事物能与其他事物相区别的本质特征，仁

义礼智“四端”就是上天赋予人的本质特征。

孟子还从人的共同性论证人性善。他说：“凡同类者，举相似也。”（《告子上》）凡属同类事物，都有其共同的特性，不同类的事物，其本质特性则不同。“犬马之与我不同类也”（《告子上》），所以“人之性”与“牛之性”、“犬之性”亦就不同。他认为，不仅人的耳目鼻口等的感官欲求有其共性，而且其思想意识也有其共性。他说：“口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。”（《告子上》）人们对味、声、色的追求是其感官欲求的共性，对理义的喜悦是其思想意识的共性。这两者有着本质的区别。他说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《尽心下》）认为人们对味声色的追求是其自然天性，但这是人同于动物之处，不能视为人性，唯有对理义的喜悦，即对仁义礼智的喜悦，才是人与动物的根本区别所在，也就是人的本质特性所在。

孟子还从认识论上论证人性善。他说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。”（《尽心上》）认为两三岁的孩童没有不爱他的父母的；长大成人后，没有不知道尊敬兄长的。爱亲、敬长的意识和行为是其“不学而能”的“良能”，“不虑而知”的“良知”。“孩提之童”就有此“良知”、“良能”，可见人性是善的。

孟子主张人性善，也不否认现实生活中存在不善的行为和不善的人，但他认为“人为不善”，非天生如此，“若夫为不善，

非才之罪也”（《告子上》）。“人为不善”，既有客观的原因，也有主观的原因。

他认为“人为不善”的客观原因是后天环境等各种因素对人的陷溺。他说：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴。”（《告子上》）丰收年景，少年子弟由于衣食无忧而好吃懒做；灾荒年头，少年子弟又由于缺吃少穿而胡作非为，并不是上天赋予这些少年子弟的情性不同，而是因为环境的影响使他们变坏，就如农夫种麰麦，所用的种子和播种的时间相同，但由于土质肥瘠、雨水多寡、管理好坏造成各处麰麦生长不同，收获自然不同。因此人们应发挥其主观能动性，加强自身的道德修养，使自己能经受住后天环境等各种外在因素的考验，免使自己沦为不善。

他认为人为不善的主观原因是人们“放其良心”而不知存养和扩充。值得注意的是，孟子所说的人性善，实质是指人具有为善的可能性。他说：“乃若其情，则可以为善矣；乃所谓善也。”（《告子上》）人只是生而具有善的萌芽和发端，是一种潜在的道德意识，并且这善的萌芽和发端既不完善也不牢固，由善的萌芽和发端到善，尚需经过扩充、完善。譬如五谷，虽是“种之美者也。苟为不熟，不如荑稗。夫仁，亦在乎熟之而已矣”（《告子上》）。不知扩充和培养，“放其心而不知求”，就会陷于不善。就像牛山的树木，本来郁郁葱葱、非常茂密，由于地处城郊，人们以“斧斤伐之”、“牛羊牧之”，反复如此，终于成为濯濯荒山。“人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？”（《告子上》）同样，人为不善，并非人性即不善。因此孟子要求人们不仅要“求其放心”，使泯灭的善性复归；而且要努力扩充，使生而具有的善性“成熟”。

人性应是人的自然性和社会性的统一。孟子的性善论把人具有仁义礼智“四端”作为人与非人区别开来的本质特征，表明

孟子是“以伦理道德的自觉能动性为人性”[①]，说明孟子已认识到人的本质在于人的社会性。这是孟子对在奴隶制向封建制转变时期人的本质发展深化的认识，是他对人类自身认识的一大贡献，也是其人性论的深刻性所在。他提出仁义礼智“四端”“人皆有之”，不仅是对人自身价值的肯定，同时也肯定了人的道德意识的普遍性，具有人性平等的思想因素，是后世人性平等思想的先声，是其性善论的积极进步之处。可是孟子单纯强调人的社会性为人性，认为人的生理本能即人的自然性是人之同于禽兽之处，不能看作人性；又误将仁义礼智等封建道德概括为人性的全部，并且说“仁义礼智根于心”（《告子上》）；不仅显示出其性善论的片面性和局限性，而且陷入了唯心的道德先验论的泥潭。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中说：“人的本质不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”

（三）伦理道德思想

伦理道德思想是孟子思想学说的主体，他谈天道、论人性，目的都是为阐明其伦理道德。天道观、性善论是其伦理道德思想的哲学基础和理论依据。在继承和发展前人伦理道德思想的基础上，孟子从道德规范、道德价值及道德修养三方面完善了先秦伦理学说，构筑了比较完整的伦理思想体系。

1. 道德规范和道德的最高原则

孟子主要提出了三个序列的道德规范：一是孝悌忠信；二是五伦；三是仁义礼智。孝悌忠信是其伦理道德的基本要求；“五伦”，即“父子有亲，君臣有义，长幼有叙，夫妇有别，朋友有信”，是其处理人际关系的各种行为准则和道德规范；“仁义礼

---

① 张岱年：《中国伦理思想研究》，上海人民出版社1989年版。

智”是其道德的最高原则。下面，我们拟对孝悌、“五伦”、仁义礼智进行简要的分析和概括，以探讨孟子的伦理思想。

孝悌

孝悌是家庭伦理规范，善事父母为孝，敬顺兄长为悌。

孟子非常重视孝，他主张子女对父母行孝，首先要爱敬父母。他认为爱敬父母的意识，每个人都生而有之，“孩提之童，无不知爱其亲者”（《尽心上》）；关键在于能否将其“扩而充之”，并持之以恒，始终不渝。他批评有些人在年少时依恋父母；长大成人了，知道了异性的可爱，就思慕年轻漂亮的女子；娶妻生子，就一心一意爱自己的妻子儿女；出仕为官，则尽心竭力博取君上的欢心，却把父母置诸脑后，不管不顾。他认为“大孝”应“终身慕父母”（《万章上》）。其次，父母在世，要事之以礼，孝养终生。对父母的孝养包括生活之养和精神之养。生活之养，指对父母的衣食住行等生活起居的奉养，要保证父母衣食无忧。精神之养，指满足父母的精神需要，使其心情怡悦。他认为只重生活之养而不能使父母心情怡悦，即使是一日三餐美味佳肴，亦是不孝。相比之下，“精神之养”比“生活之养”更重要。他把“生活之养”称为“养口体”，把“精神之养”称为“养志”。他以曾子奉养曾皙和曾元奉养曾子为例，形象地说明“养口体”与“养志”的不同。曾子奉养其父曾皙，每餐定有酒肉，吃罢撤席时，曾子必要请示其父把剩余的给谁。其父如问是否还有剩余，曾子必答“还有”。这就是“养志”。曾皙死后，曾元奉养其父曾子，每餐也定有酒肉；但吃罢撤席时，曾元却不请示其父把剩余的给谁。其父如问是否还有剩余，他的回答是：“没有了”，目的是留下预备以后进用。这就是“养口体”。

孟子提倡效法曾子，以“养志”事父母。他说：“事亲若曾子者可也。”（《离娄上》）他还提出了以“养志”事奉父母的具

体原则：即尊亲、得亲、顺亲、悦亲。他说：“不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。”（《离娄上》）他称赞舜是尊亲、得亲、顺亲、悦亲的楷模。相传舜的父母不喜欢舜，多次设计要害死舜；可是天下的人拥戴舜，要归顺舜，舜把这件事看得很淡，一心一意事奉父母，终于感动了父亲瞽瞍，从此父慈子孝，和乐融融；天下的人民也受到了感化。故此他推许舜为“至孝”之人。

父母死后的丧葬，孟子认为是一件比养生更重要的事，不能稍有疏忽。他说：“惟送死可以当大事。”（《离娄下》）他主张“厚葬”，反对墨家的“薄葬”，认为“厚葬”才合乎人情。要求子女根据自己的经济能力与地位的许可，尽量使用上好的棺椁，采用精美的寿衣。他不赞成在父母身上省钱，他说：“君子不以天下俭其亲。”（《公孙丑下》）除此而外，还要为父母选择合适的坟墓，守孝三年，并“祭祀以时”，“永言孝思”。

孟子把子女对父母尽孝视为人生最重要的事，他说：“事亲，事之本也。”（《离娄上》）值得注意的是，孟子所提倡的孝，还包括子女对父母过失的谏诤。他认为父母有大过而做儿女的不怨、不谏、不诤，就是不孝。他说：“父之过大而不怨，是愈疏也……愈疏，不孝也。”（《告子下》）父母犯法，子女不能包庇；即使是天子，亦不例外。假如舜的父亲瞽瞍杀了人，舜为天子，也不能徇私阻止皋陶秉公执法逮捕瞽瞍；唯一的选择是放弃天子之位，带上父亲逃到蛮荒之地，以此赎罪。可见孟子虽强调要尊亲、得亲、顺亲、悦亲，并不是要子女不顾公理、不分是非，对父母盲目顺从和绝对服从，没有后世统治者所宣扬的愚孝盲从的观念。

悌，就是尊敬兄长。敬长、从兄的道德意识，孟子认为也是人人生而具有的。实际行动中，简而易行，如“徐行后长者谓

之弟，疾行先长者谓之不弟。夫徐行者，岂人所不能哉？所不为也”（《告子下》）。敬长、从兄，只要人们愿为，是人人都可以做到的。

孝悌所蕴含的孝爱父母、敬重先祖、敬顺兄长的道德意识，已成为中华民族的传统美德，在今天仍值得提倡和发扬。

五伦

“五伦”是处理人际关系的伦理原则，春秋时期有“五教”，即“父义，母慈，兄友，弟恭，子孝”，是调整家庭成员关系的道德原则和道德规范。孟子将“五教”发展成为“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信”（《滕文公上》）。这样，就把“五教”所指纯粹的家庭关系与社会政治相联系，将属于社会政治关系的君臣、朋友关系纳入伦常范围。

父子有亲，即父子有骨肉亲情。肯定了父子之间基于血缘关系而产生的“亲亲”之情，确定了父子之间各自的地位及其应承担的权利和义务。父有抚养子的义务，亦有要求子奉养的权利；子有要求父抚养的权利，亦有奉养父的义务。与此相联系，父有教育、支配子的权利，子有孝敬、服从的义务。当然孟子强调“父子有亲”并不要求子绝对服从父母、盲从父母。这一点前已言及，此不再赘述。

君臣有义，即君臣有礼义之道。也就是说，君要尽君道，臣要尽臣道，君和臣都要遵循符合自己名分的礼和道。君有挑选、擢升、罢免、教育、使用臣的权利，亦有予臣俸禄、爱护、保障臣民生活和利益的义务。臣有尊重君主、服从君主、事奉君主、为死去的君主服丧的义务，亦有要求君主“使臣以礼”、照顾臣的生活和利益、自由选择君主的权利。孟子说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇雠。”（《离娄下》）说明君臣处于对

等的地位，臣敬君，不是无条件的。君应善待臣以换取臣心，臣对君的态度以君对臣的态度为转移。孟子虽强调臣要服从君主，但并不主张盲目地绝对地服从。认为君有大过，臣应进谏以"格君心之非"（《离娄上》），引导君主行善为仁，他说："责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬。"（《离娄上》）倘若君始终不听劝谏，与国君同姓的"贵戚之卿"可以将其废除，改立贤君；"异姓之卿"则应挂冠离职；至于像殷纣那样的践踏仁义的"独夫"和"暴君"，虽诛之亦不为过。这与后来封建专制社会的绝对君权论所主张的，天下国家是君主的私有财产，君叫臣死，臣不得不死；君可以无视臣民利益、肆意放纵而不受惩罚，是迥然不同的。

夫妇有别，夫妻之间挚爱而又有内外之别。肯定夫妇间有一定的界限，明确了夫妇各自的职责，即女主内，男主外。孟子在描述当时婚嫁礼俗时说："女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：'往之女家，必敬必戒，无违夫子！'以顺为正者，妾妇之道也。"（《滕文公下》）这里孟子把"无违"、"顺"作为妇女立身处事的基本道德，就否认了妇女有独立的人格和自主的权利，具有一定的重男轻女倾向。

长幼有叙，年长者与年幼者之间有尊卑之序。也就是说，在宗法等级制社会里，长幼所处的地位有等级上的差别，长者为尊，幼者为卑。孟子认为年龄是天下公认的宝贵东西，"天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德"（《公孙丑下》），即以长者为尊。孟子把"长幼有叙"作为"五伦"之一，旨在强调长者、尊者的地位，使幼者尊长、敬长，并真心诚意、自觉自愿事奉长者，服从长者，以淳化社会风尚，维护以血缘关系为纽带的宗法等级社会的稳定。

朋友有信，朋友之间有诚信之德。所谓信，即诚实，言语符

合事实。与"五伦"中的父子、君臣、夫妇、长幼相比，朋友是一种自由平等的社会关系。既不受血缘、家庭、地位、阶层、年龄、职业等相对固定的自然与社会条件的限制，又没有任何强制性的权利和义务。彼此的联系只是情感和道义上的联系，这就是友谊。相互坦诚，诚实不欺，才能加强这种联系而不中断；只要有丝毫欺诈和不实，友谊就会随之葬送，所以孟子以"信"为交友之本。

孟子重视"五伦"，主张统治者设庠序学校以教民，使其明白"五伦"的道理，要求人们以尧舜等圣人为榜样，努力按照"五伦"处理与他人、与国家、与社会的关系。虽然孟子提倡"五伦"，目的是为了借道德的力量，保护和维护封建宗法等级社会的稳定，巩固新兴封建地主阶级的统治地位；但是"父子有亲"所强调的骨肉亲情，"长幼有叙"所包含的尊老、敬长意识，"朋友有信"所提倡的诚信之德，在今天看来，仍有其积极意义。

仁义礼智

孟子对仁的解释是："未有仁而遗其亲者"（《梁惠王上》）；"恻隐之心，仁之端也"（《公孙丑上》）；"仁之实，事亲是也"（《离娄上》）；"仁者爱人"（《离娄下》）；"亲亲，仁也"（《告子上》）；"亲亲而仁民，仁民而爱物"（《尽心上》）。从这些条文中，我们可以看出，"爱人"是仁的基本内涵。所谓"爱人"是一种爱护他人、关心他人、体谅他人、帮助他人的同情心，是对他人发自内心的尊重和关切。但"爱人"有亲疏远近的差别，爱须由"亲"始，首先要爱自己家族的亲人，即"亲亲"、"事亲"；在"亲亲"、"事亲"的基础上，推而广之，达于社会，"老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼"（《梁惠王上》）；"仁民而爱物"（《尽心上》）；即爱天下众人、众物。孟子强调

"仁者爱人"，这是他对人自身的重视和肯定；提倡"亲亲"而后"仁民"，一方面反映出他具有重民、爱民思想，同时也表现出孟子的仁爱是以血缘感情为出发点，带有氏族宗法意识。其实孟子的目的也在于借以维护当时以血缘关系为纽带的宗法社会的稳定和统一。

关于义，孟子说"义之实，从兄是也"（《离娄上》）；"敬长，义也"（《告子下》）；"未有义而后其君者也"（《梁惠王下》）；"非其有而取之，非义也"（《尽心上》）；"春秋无义战"（《尽心下》）。由此可见，孟子所说的义，具有从兄、敬长、敬君、尊重和保护私有财产、反对兼并战争诸内涵。朱熹《四书集注》云："义者，心之制，事之宜也。"又说："宜者，分别事理，各有所宜也。"也就是说要行事合宜。宜的标准是仁。因此所谓义，是合于仁的行为的概括。

礼在儒家思想中占有非常重要的地位。上古时代，由于政教不分，礼是一个政治伦理观念，泛指政治、伦理的各种规定。孔子很重视礼，将礼与仁并提，作为其伦理思想的核心，孔子所说的礼包含祭神仪式、仪节、典章制度等方面。孟子把礼作为人们应该遵循的基本道德规范，但他仅从伦理角度肯定礼，他所说的礼主要指人们朝聘、辞受、馈赠时互敬互让的礼仪。他又说"其接也以礼"，"其魄也以礼"（《万章下》），"辞让之心，礼之端也"（《公孙丑上》），都是指礼为礼仪。他又说："礼之实，节文斯二者是也。"（《离娄上》）"斯二者"，指仁与义。也就是说，礼的作用在于对仁义的节制文饰。随着时代的发展，政教逐渐分离，"于是'礼'成为一个专门的伦理范畴，孟子的观点逐渐取得主导地位"[①]。

---

① 张岱年：《中国伦理思想研究》。

智，既是一个认识论的范畴，也是伦理学的范畴。作为伦理学的范畴，孟子对智的界定是："是非之心，智之端也"（《公孙丑上》），"是非之心，智也"（《告子上》）；"智之实，知斯二者弗去是也"（《离娄上》）。智就是明辨是非的道德意识，其作用在于正确把握仁义等道德的道理，而能慎守勿失，并努力将其付诸实践。

由上可见，作为孟子主要伦理道德原则的仁义礼智四者并不是平行的。四者之中，仁义是核心，礼智从属于仁义，为正确实行仁义服务。由孔子的以仁礼为核心的伦理思想体系发展为以仁义为核心的伦理思想体系是孟子对儒学的重大贡献。自此仁义结合成为封建社会的最基本道德准则。

2. 道德的价值、作用与人生理想

孟子推崇道德价值，认为人之所以异于禽兽，就在于人具有天赋的善性，即生而具有仁义礼智等道德的萌芽，倘若人们自暴自弃，丧失了天赋的善性，也就与禽兽无异。所以道德价值实质就是人的价值所在，因此人们应当志于仁义，自动奋发，积极努力，加强自身的道德修养以实现人的价值。

孟子认为道德的力量是巨大的，它决定着个人的荣辱与生死。他说"仁则荣，不仁则辱"（《公孙丑上》），"仁人无敌于天下"（《尽心下》）；反之，"不仁、不智、无礼、无义，人役也"（《公孙丑上》）；"士庶人不仁，不保四体"（《离娄上》）。就是说，一个人能进行仁义礼智道德修养，居仁由义，就能荣耀，不然就会被人奴役，遭人污辱，甚至"四体"不保。孟子认为道德还关系着国家的安危与存亡。他说："得道者多助。"（《公孙丑下》）倘若人人都能加强道德修养，做到"亲其亲，长其长"，则国家安定，天下太平。而天子、诸侯、卿大夫等在上位者的道德修养对国家的命运有着更为直接的影响。"君仁，莫

不仁；君义，莫不义；君正，莫不正；一正君而国定矣”（《离娄上》）；“夫国君好仁，天下无敌”（《离娄上》）；“天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙”（《离娄上》）。只要在上位者努力行仁，则所向无敌，统一天下、安定天下、治理天下易如反掌；反之，则终身忧辱，甚至“陷于死亡”。他在总结夏商周三代兴起与灭亡的教训时说：“三代之得天下以仁，其失天下以不仁。”（《离娄上》）可见，自身道德修养无论是对个人还是对国家都有重大影响。

孟子推崇道德价值，强调道德的作用，但并不否认物质生活的作用。他说：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放僻邪侈，无不为已。”（《滕文公上》）肯定人的思想道德同其物质生活状况的好坏有一定的关系。物质生活状况好，人们衣食无忧，“养生丧死无憾”（《梁惠王上》），就能恒心向善，容易走上善良的道路；物质生活状况差，“仰不足以事父母，俯不足以蓄妻子”（《梁惠王上》），为了维持生计，人们容易胡作非为，走上犯罪的道路。倘若“菽粟如水火，而民焉有不仁者乎”（《尽心上》），就是说人们的粮食如水火那样充足，百姓中怎会有不仁的人，说明物质生活状况决定了人们的道德面貌。表明孟子已在一定程度上认识到了道德与物质生活的关系：道德是物质生活的引导，物质生活是道德的价值得以实现和道德的作用赖以发挥的基础。道德与物质生活二者是相辅相成，不可偏废的。

从其道德价值观出发，孟子提出了他的人生价值观。他认为人活着不仅仅是为了满足自己的物质欲求，所以声色货利，高官显爵并不是人生价值所在；人的真正价值在于完善和实现自身生而固有的善性，成为仁义礼智四德兼备的贤德之士；生命的价值要以是否符合仁义礼智四德的要求来衡量。

由此孟子主张人们要居仁由义守礼，时刻保持自己的道德情操和人格尊严。要“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《滕文公下》）。这里，孟子以“广居”喻仁，以“正位”喻礼，以“大道”喻义。要求人们加强自身的道德修养，务求自己的一言一行与仁义礼相符。出仕为政，显达得志时，“以道殉身”（《尽心上》），积极行仁弘道，泽加于民；穷困失意时，“以身殉道”，坚持自己的原则；既不因富贵而“荡其心”、背离仁道，也不因贫贱而消沉，甚或“变其节”，改变操守、放弃信仰；更不为强权、威势所逼而枉道从人、屈服退缩。唯其如此，才是真正实现了人生价值，堪称“大丈夫”。在此，孟子所高扬的是人的尊严，所鄙视的是权势富贵。孟子所提倡的这种蔑视权贵、为坚持原则忠贞不渝、宁死不屈的崇高精神，影响和造就了一批又一批刚正不阿、不畏强权的仁人志士，对培养中华民族高尚的道德情操，塑造中华民族卓然不屈的独立人格有着深远而积极的影响。

孟子还提出了“惟义所在”、“舍生取义”的价值选择原则。他说：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《离娄下》）虽然他也提倡“言必信，行必果”，但认为在特殊情况下，可灵活变通，一切以义来衡量。倘若所行所言符合义，则不必泥守小信而失大义。面对现实生活中各种各样的矛盾，难以取舍之际，应以义为最高原则，惟义是从，惟义是取；即使是生死关头亦应如此。他说：“鱼，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也，义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”（《告子上》）生命与义相比，生命诚可贵，但义比生

命更重要。死亡是人所厌恶的，但不义比死亡更可恶。生、义既难两全，则应牺牲生命而选择义，不可为贪生而背义，只有这样才能实现人生的真正价值。孟子所提倡的这种勇于为正义而献身的精神，鼓舞和激励着人们为实现自己的信仰、为国家、为民族不惜抛头颅、洒热血，从而谱写出一曲曲催人泪下的英雄壮歌。

3. 道德修养

孟子主张性善论，认为人人都生而具有善的萌芽；但是他也清楚地看到现实生活中存在着有德与无德之分、君子与小人之别；同样是有德之人，由于道德水平不同，又有善人、信人、美人、大人、圣人、神人六种之分，他认为这些都是后天修养不同所致。因此，在他看来，正确有力的道德修养方法对于人们提高自己的道德水平不仅十分必要，而且十分重要，鉴于此，他提出了一系列的道德修养方法。

思诚

所谓诚，是仁义礼智的概括。孟子认为虽然人们生而具有仁义礼智的萌芽，并且就存在于人们心中；但是在人们从主观上自觉地意识到它的存在，并牢牢地把握住它之前，只是一种盲目的主观精神。要使人们从主观上自觉地意识到和把握住自身具有的善性，人们需要"思诚"。他说："心之官则思，思则得之，不思则不得也。"（《告子上》）也就是说，心既是天赋善性所在，同时又是思维器官，具有认识事物的能力。所以人们不须外求，只要发挥心的能动作用，向内心世界下功夫，认真思考，就能认识和把握先天具有的善性。这样，孟子不仅为儒家反躬"内省"、自我省察的思想提供了理论依据，而且使其更加完善和哲理化了。

养心、求其放心以存心

在人们从主观上自觉认识和把握住天赋善性的基础上，还当"存心"。所谓"存心"，即保存天赋的善端。因为人们固有的天

赋善端具有“操则存，舍则亡”（《告子上》）的特点，极其脆弱，容易受物欲的蒙蔽而“放失”。倘若善性天天放失，则“违禽兽不远矣”；君子之所以与一般人不同，就在于君子能“以仁存心，以礼存心”。所以保存天赋善性对于每个人来说极其重要。孟子主张一方面要努力“养心”以保存天赋善性，另一方面要积极“求其放心”，使已放失的善性复归。

所谓“养心”，孟子说：“养心莫善于寡欲。”（《尽心下》）也就是说，“养心”的最佳方法是减少物欲。他认为物欲是使人善性迷失的罪魁，物欲越少，则为善之心越大；物欲越多，则为善之心越小。物欲少，善心纵有丧失，也不会很多；物欲大，善心纵有保存，也很少，他说：“其为人也寡欲，虽有不存焉者寡矣。”（《尽心下》）因此孟子主张人们应尽心竭力减少物欲，专心致力于仁义。其“养心”、“寡欲”的主张被后来宋明儒家发展为“存天理，灭人欲”的禁欲主义。

“求其放心”，即找回已放失的善性。孟子说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《告子上》）通过为学和受教育认识和了解人的心性，知道人心本善，懂得人的“良贵”所在，这样就能弃恶迁善，找回丢失的善性。他认为“放其心而不知求”是非常可悲的。

扩充善端

孟子认为人们保存了善端，找回了放失的善心，并不意味着就已成为道德高尚的完人，因为这些天赋的善端只是仁义礼智四德的萌芽，必须经过扩充，才能成熟，成为仁义礼智四德。他说：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。”（《公孙丑上》）“四端”经过扩张，便会如始燃之火，终必汇成熊熊烈焰，如始达之泉，终必汇成江河。而且“苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”（《公孙丑上》）。

从正反两方面强调了扩充善端在实际生活中的重要作用。

养浩然之气

"浩然之气"是一种具有大义凛然、无所畏惧、勇往直前精神的崇高道德境界。朱熹解释为"天地之正气"。孟子指出培养"浩然之气",首先要"直养而无害",即以正义去培养它,不能以不正当的行为去伤害它;其次须"配义与道",即以正义的行动与仁道相配合;再次,要"集义",这是最重要的一点。即从一点一滴做起,长期积累正义而不能靠偶然的突击式的正义行为。此外还要专心致志,持之以恒;要"盈科而后进"(《离娄下》),即循序渐进,不能揠苗助长,妄求速成。孟子认为"养浩然之气"是实现人生价值必须的修养。他把"养浩然之气"作为道德修养的目标。后来,在孟子"养浩然之气"的基础上逐渐形成了气节的观念,鼓舞着许多仁人志士在生死关头临危不惧,视死如归,表现出崇高的道德情操和人格尊严。

反求诸己与舍己从人

反求诸己,即反过来在自己身上找原因。孟子认为人与人的关系是相互的,"爱人者,人恒爱之;敬人者,人恒敬之"(《离娄上》)。当行动没有取得预期的效果,先要"自反",即在自己身上找原因,反省自己的所作所为和思想是否符合道德的标准。他说:"爱人不亲反其仁,治人不治反其智,礼人不答反其敬,行有不得者皆反求诸己。"(《离娄上》)就像学习射箭,"射者正己而后发,发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣"(《公孙丑上》)。如果自己射箭没有射中,不应埋怨胜过自己的人,而应反省自己的姿势是否正确。假如发现自己确有不足,当改过迁善;如若"内省不疚",也无须与人较量,只求俯仰无愧,身正德修。立身处世,凡事都能"反求诸己",并且能"反身而诚",则不仅能正人正己,而且可使"天下归之"(《离娄上》)。

在主张“反求诸己”的同时，孟子还提倡“舍己从人，乐取于人以为善”（《公孙丑上》）。即舍己之非，从人之是；取人之长，补己之短。他认为舜的伟大之处，就在于他能虚心学习和吸取别人之所长以补己之短。他说：“大舜有大焉：善与人同，舍己从人，乐取于人以为善，自耕稼、陶、渔以至为帝，无非取于人者。”（《公孙丑上》）由此可见，只有善于向别人学习的人，才能完善自身而成为出类拔萃的圣贤。他非常赞赏子路闻过则喜和“禹闻善言则拜”的做法，谴责当时有些人知错不但不改、反而千方百计为之辩解和开脱的行为。“舍己从人”、“乐取于人以为善”，强调了向外界学习的重要性，弥补了“内省”、“反求诸己”的不足，使孟子的道德修养论更加完善。

4. 民本思想

重民思想是孟子思想的一个重要特点。早在孟子之前，重民思想已有萌芽和发展。《尚书》有“民惟邦本，本固邦宁”的记载。春秋时期，随着民的身份地位的提高，有“民，神之主也”，“先成民而后致力于神”（《左传·桓公六年》），“天之爱民甚，岂其使一人肆于民上”（《左传·襄公十四年》）的说法。反映出春秋时期人们虽没有摆脱天命神权观念，但已有重民轻神的思想；而且对君主的绝对权威也产生了怀疑，有轻君的倾向。在前人重民思想的影响下，孟子总结以往历代各朝各国治乱兴亡的规律和教训，结合当时实际，更深切地认识到民的巨大力量及其在社会政治生活中的重要作用。

他看到民与民心是天下得失的决定因素。他指出夏桀、殷纣之所以亡失天下，根本原因在于他们不务修德、荒淫残民。他说：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也……为汤武驱民者，桀与纣也。”（《离娄上》）同样周朝的“幽”、“厉”二王亦是因为“暴其民”，导致“身危国削”、“身弑国

亡"。所以只有得民心者才能得天下，他说："是故得乎丘民而为天子。"（《尽心下》）民是国家的根本，得到民的支持和拥护，国家才能稳定和发展，反之则不能逃脱覆灭的命运。

孟子还认为民心的向背决定着战争的胜败。他说："天时不如地利，地利不如人和。"（《公孙丑下》）认为"天时"、"地利"、"人和"三者对战争的胜败都有决定性的影响，但最主要的是"人和"。所谓"人和"，即得到广大百姓的依赖和拥护，同心同德、团结一致。在上位者得民心，则"人和"、"多助"；不得民心，则不和、"寡助"。以"人和"、"多助"攻不和、"寡助"，必胜无疑。商汤"十一征而无敌于天下"（《滕文公下》），就在于他吊民伐罪、救民于水火，使"民大悦"，得到了民的广泛支持和拥护，有"人和"、"多助"的优势。孟子甚至认为只要万众一心，即使手持木棒，亦能打败"坚甲利兵"。

基于对民的力量和作用的深刻认识。孟子肯定民是立国之宝，他说："诸侯之宝三：土地、人民、政事。"（《尽心下》）并提出了"民为贵，社稷次之，君为轻"（《尽心下》）的著名观点。社稷，即土神和谷神，代表土地和粮食，是国家的象征。君，指国君。意思是说，民是最重要的，土神、谷神次之；相对而言，君主最不重要。值得注意的是，所谓"民为贵"，并不是指民的等级地位比社稷、国君尊贵，而是说对于国家的稳定、巩固和发展，民的作用比社稷和国君重要，是对民的重要性的肯定和强调。孟子进一步解释说："诸侯危社稷，则变置；牺牲既成，粢盛既絜，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置。"（《尽心下》）诸侯无道，危及国家的生存，又不听劝谏，则当更立贤君。土谷之神有保障天下风调雨顺、为民御灾去患之责；国君对其已祭祀尽礼，仍旱涝不止，就应撤换土神、谷神。在孟子看来，国君与土谷之神都可以"变置"更立，唯有民不能失去，

所以民为至重，是立国之本。

孟子的民贵君轻思想，肯定了人民的巨大作用和历史地位，明确了君民二者的关系，是对前人重民思想的重大突破，在历史上闪烁着真理和智慧的光辉，对后世有着深远的影响，开反君主专制的先河；也正是在这一点上，孟子超越同时代的其他思想家，在先秦诸子百家中居于先进的地位。

5. 仁政思想

仁政是孟子的政治主张，是其经国治民的基本方针。民本思想是促成其仁政思想的直接因素，性善论是其仁政思想的理论依据。

从民本思想出发，孟子认为得民心者得天下，失民心者失天下，因此当政者为政治国，必须关心民生疾苦，为民排忧解难，改善民的生活，以争取民的支持和拥护；而仁政才是争取民心归附、统一天下的唯一正确之道，所以经国治民，必须实行仁政。

从其性善论出发，孟子认为人人都生而具有“恻隐之心”，统治者只要将此心“扩而充之”，推广开来，“举斯心加诸彼”（《梁惠王上》）；“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《尽心上》）；具体实施到行政措施之中，即为仁政。他说：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。”（《公孙丑上》）由此他认为实行仁政是简易可行的。孟子把仁政的实施寄托在统治者道德的自我完善以及统治者的善心上，在当时来说，确实是一种不切实际的幻想。

孟子认为实行仁政具体应从以下几方面着手：

（1）经济上，首先要“制民之产”。所谓“制民之产”，即给民规定产业，予民“恒产”。恒产，指足以维持生计的固定的私有产业。他分析百姓的实际情况后指出，“有恒产者有恒心，无恒产者无恒心；苟无恒心，放僻邪侈，无不为已”（《梁惠王上》）。民没有固定的谋生产业，就不会安心向善守法，容易违

法乱纪，胡作非为，走上犯罪的道路，因此孟子极力主张予民“恒产”。封建社会，农民是社会的主要力量；土地是农民赖以生存的根本所在，因此孟子所强调的予民“恒产”，实际就是使农民拥有一定的土地作为固定的私有产业。他主张“八口之家”当分给“百亩粮田”和“五亩园宅”。孟子向齐宣王生动地描绘了百姓取得“恒产”后的美好光景，“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣”（《梁惠王上》）。这是一幅充满理想色彩的图画。百姓有此“恒产”，衣食无忧，“仰足以事父母，俯足以蓄妻子”（《梁惠王上》）；“养生丧死无憾”（《梁惠王上》），自然安心向善守法，所谓“衣食足则知荣辱”（《管子》），对于促进社会的安定和发展起着决定性的作用。其次，要“不违农时”，保护农耕，促进生产的发展。他说：“不违农时，谷不可胜食也。”（《梁惠王上》）朱熹《四书集注》：“农时，谓春耕夏耘秋收之时。凡有兴作，不违此时，至冬乃役之也。”也就是说，本着以“佚道使民”的原则，在征役民力时，要避开农事节令，不妨碍农耕，这样才能保证粮食收成，使谷粟食用有余。“谷不可胜食”，百姓没有饥饿之苦、无所憾恨，这就是实行王道的开始。“薄税敛”以减轻百姓的负担。孟子认为向民征收一定的赋税以维持国家正常开支是非常必要的，但要“取于民有制”（《滕文公上》），不能多取滥取。他反对当时的繁赋苛敛，对“憔悴于虐政”的百姓深为同情。他主张对乡野农民实行九分之一赋率的助法，对城市商人、手工业者实行十分之一赋率的贡法。他说：“请野，九一而助”，“国中，什一使自赋。”（《滕文公上》）这里，我们着重谈谈“请野，九一而助”。孟子所说的实施“九一而助”的具体办法是：

采用井田制。所谓井田制，据孟子所述是："方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田；公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。"（《滕文公上》）即把每平方里的农田按照"井"字形均分为九块，每块一百亩，共九百亩。中心一百亩为公田，周围八块分给农民作私田。公田由八家农民共同耕种，必须先种公田，后种自己的私田。公田上的收入作为八家农民缴纳的田赋，这就是九分之一赋率的助法。孟子认为，对乡野农民实行九分之一赋率的助法和对城市商人、手工业者实行十分之一赋率的贡法，是最为理想、最得人心的税赋法。需要注意的是，孟子虽然主张"薄税敛"，但并不提倡无限制的削减。他不同意过轻的税收，认为白圭提出的"二十取一"的赋率根本无法满足国家的各项开支，所以他极力反对，并斥之为"大貉小貉"的做法。

另外，孟子还特别对商人有所关注。重农抑商是中国封建社会的传统观念，但是处在中国封建社会初期的孟子虽重农却并不抑商。他认为商人"通功易事"、"以羡补不足"，对于社会经济的发展起着非常重要的作用，而其本身在互通有无的交换活动中并没有得到多少实际利益，所以他主张对商人免征税收以招徕商旅。他说："市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣；关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣。"（《公孙丑上》）孟子保护商人的思想，为儒家的经济思想注入了新鲜血液。

（2）军事上，主张以德王天下，反对兼并战争。孟子说："以德行仁者王，以力行仁者霸。"（《公孙丑上》）认为王道优于霸道，以德统一天下胜于以武力征服天下。因为得民心者得天下，以德统一天下，遂民所愿，深得民心，百姓真心诚服如"七十子之服孔子也"，归附如"水之就下"，浩浩荡荡，不可阻

挡。以武力服天下，被服者迫于势小力弱而屈服，并非心服，一旦力量壮大，可与之抗衡，则会起而反抗。“以力服人者，特以力不赡之故，不得已而服之，而其中心固莫之服也。”① 所以势强力大者虽能征服天下于一时，却不能赢得民心而长久统一天下。

孟子极力反对战国时代的兼并战争。当时诸侯崇尚武力、推崇强权，为扩张领土，争霸天下，不断发动战争，往往为争夺一城一地而“杀人盈城”、“杀人盈野”，致使“壮者散而之四方，老羸转乎沟壑”（《梁惠王下》），百姓生活于水深火热之中。孟子亲眼目睹了战争给百姓带来的深重灾难，清楚地认识到战争的残酷性和破坏性，因此他热切希望诸侯停止兼并战争，对积极发动战争和参与战争的人予以猛烈的鞭挞和抨击。

他斥责当时所谓的“良臣”为“民贼”。他认为为臣之责在于引君向道和志于仁，而当时的所谓“良臣”，置百姓的生死于不顾，迎合君主称霸诸侯的野心，或者积极为君“辟土地，充府库”，以求富国强兵、加强军备，为兼并战争做准备；或者鼓动如簧之舌，煽风点火，以合纵连横之术游说诸侯，挑起战争；或者逞其善战之能，扬威沙场，奋勇作战以为君开疆扩土。他认为这些所谓“良臣”的所作所为，是“率土地而食人肉”，与“民贼”无异，其“罪不容于死”，应当分别处以相当的刑罚。他说：“善战争者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之。”（《离娄上》）孟子的反战思想实际上反映了人民对战争的厌恶和痛恨。

需要强调的是，孟子所反对的是“以土地之故糜烂其民”（《尽心下》）的兼并战争，并非反对一切战争。他认为为解民

① （宋）张栻：《癸巳孟子说》，四库全书本。

"倒悬"，救民于水火，而"以至仁伐至不仁"的战争仍是必要的；并且因为这样的战争是百姓所盼望的，深得民心，所以也是必胜的。他说"仁人无敌于天下"（《尽心下》），"君子有不战，战必胜矣"（《公孙丑下》）。

在崇尚武力、兵连祸结的乱世，孟子反对兼并战争，主张以德统一天下，确实"迂远而阔于事情"，自然不会被统治者接受。但是他强调统一天下，必须修德行仁、解决百姓的痛苦，争取百姓的支持和归附，则表现了一个政治家的远见卓识。

（3）在教育上，要设庠序学校教民"明人伦"。孟子非常重视道德教育，认为良好的道德教育对改变人的思想、淳化社会风尚具有重要作用；所以他主张在饱食暖衣的基础上，设庠序学校以教民孝悌，使民"明人伦"，懂得"父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信"（《滕文公上》）的道理；做到立身行事不违人伦。使老有所养、幼有所归，君臣上下各安其位、各尽其责；乡党邻里"出入相友，守望相助，疾病相扶持"（《滕文公上》）。如此则社会安定，天下太平；倘若强敌来犯，"可使制梃以挞"其"坚甲利兵矣"。

虽然孟子提倡对民教育，其目的在于使"人伦明于上，小民亲于下"（《滕文公上》），以巩固统治者的统治地位，但仅就把民作为受教育的对象这一点而言，孟子的主张在当时的社会是有其积极意义的。

（4）在组织上，要尊贤使能，使俊杰在位。孟子在总结历代国家的兴盛衰亡的历史经验教训时，看到了重用人才的重要性，汤用伊尹，故"不劳而王"；桓公用管仲，"故不劳而霸"；秦穆公亦因"用百里奚而霸"（《万章上》）；认识到不用贤才的危害，"不信仁贤，则国空虚"（《尽心下》），"不用贤则亡"（《告子下》）。所以孟子积极主张"尊贤"和"用贤"。

所谓“尊贤”，他说：“用上敬下，谓之尊贤。”（《万章下》）即在上位的人要恭敬、尊重在下位的有才德之士。具体做法是：首先要真心诚意“待贤人以恭”，不能流于形式。如果对待贤人“食而弗爱”、“爱而不敬”，就是“豕交之也”、“兽畜之也”（《尽心上》），即等于是养猪喂马。这种虚假无实的恭敬，是不可能留住贤德之士的。其次，见贤士要致敬尽礼。国君欲见贤士而不“致敬尽礼”，就像请人进屋却关着大门一样，如此，“则不得亟见之”（《尽心上》）。再次，要虚心向贤德之士学习、求教。他说：“故将大有为之君，必有所不召之臣。欲有谋焉，则就之。其尊德乐道，不如是，不足与有为也。”（《公孙丑下》）认为真正想大有作为的君主，当虚心向有德望的贤者学习；有事相商，应亲自前往求教以示虔诚，不能随意召唤。作为君主，倘若做不到这一点，就不可能有所作为。

在尊重贤人的基础上，任用贤人。孟子主张在亲者、尊者无贤可进时，当打破亲者、尊者的局限，任用身份卑微或者关系疏远的贤德之士。他指出历史上有些杰出人物，他们建立了不朽功勋，但是却出身卑微，如：“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。”（《告子下》）国君只要能不拘一格，举拔贤才，就可使天下贤士“皆悦，而愿立于其朝矣”（《公孙丑上》）。天下贤士纷纷来归，国家人才济济，则其兴旺发达易如反掌。

（5）在文化娱乐上，要与民同乐。孟子在与齐宣王论“好乐”时，有这样一段对话：（孟子）曰：“独乐乐，与人乐乐，孰乐？”（齐宣王）曰：“不若与人。”（孟子）曰：“与少乐乐，与众乐乐，孰乐？”（齐宣王）曰：“不若与众。”在此，孟子引导齐宣王认识到与大家一起欣赏音乐比一个人或与少数人一起欣赏音乐更快乐。孟子进一步向齐宣王指出，王如“好鼓乐”、

"好田猎"，却不"与民同乐"，就不可能享受到真正的快乐，因为它为百姓所厌弃和憎恶；反之，"与民同乐，则王矣"（《梁惠王下》）。由此，孟子主张在上位者应当与民同欢乐、共忧患。他说："为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。"（《梁惠王下》）

孟子的仁政主张在列国纷争、天下扰攘的乱世，虽不被统治者欣赏和接受，未能付诸实施，但一直为后世儒者奉为理想政治。受其影响，两汉以后，一些开国之初的有道明君也能在一定程度上重视民生疾苦，在发展生产的同时，注意减轻百姓的负担，与民休息，使民能够安居乐业，促进了社会的安定和发展。

6. 辟异端以捍卫孔子之道

战国时代，社会处在新旧交替的大变革中，代表不同阶级、不同阶层、不同政治集团的思想家纷纷发表和宣扬维护本阶级、本阶层、本集团利益的思想学说。思想文化领域出现了百家争鸣的局面，孔子学说受到其他学派的冲击和訾议。其中，以许行为代表的农家学派和杨朱学派、墨翟学派的影响和势力较大。据《孟子》记载，许行的学说和主张在当时具有相当大的影响力，以致一些"悦周公、仲尼之道"的儒者，"见许行而大悦，尽弃其学而学焉"（《滕文公上》）。杨朱学派、墨翟学派的学说在当时就更为盛行，"杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨"（《滕文公下》）。相形之下，孔子之道反而掩而不彰。孟子认为只有以孔子为代表的儒家学说才是正道，许行和杨朱、墨翟诸说是"充塞仁义"的异端、邪说，其危害远甚于洪水猛兽。他说："杨墨之道不息，孔子之道不著。"（《滕文公下》）为捍卫孔子之道，他奋起论争，批许行、"距杨墨"。

批许行

许行是战国时期农家学派的代表人物，主张“君民并耕”和“市价不贰”。

对许行“君民并耕”说的批判

许行在批评滕文公非“闻道”的贤君时说：“贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也滕有仓廪府库，则是厉民而以自养也，恶得贤？”（《滕文公上》）许行认为贤君应参加劳动，自耕自炊、自食其力，不能损害人民来奉养自己。许行的这一主张在一定程度上反映了人民反对剥削、要求平等的心声；但他忽视了当时的社会客观现实，否定了社会分工的必要性和必然性，说明他没有认识到社会发展的客观规律，反映出其思想的局限性和片面性，受到了孟子的批评。

孟子指出现实社会生活中，人们的各种生活物品必须由各种行业来提供；而一个人的能力有限，不可能“百工之所为备”，一切生活物品不可能“自为而后用之”。事实上，许行自己也只是“必种粟而后食而已”，所穿之衣、所戴之冠、烹煮的釜甑、耕地的农具，还是他“不惮烦”用其收获的米粟向百工换来的，并非是他自己制造的，可见“百工之事固不可耕且为也”（《滕文公上》）。所以人们必须分工合作，“通功易事，以羡补不足”（《滕文公下》），即通过产品交换，互通有无，满足各自的生活需要。唯其如此，社会才能向前发展。如若不然，就会出现“农有余粟，女有余布”，而百工却无所衣食的矛盾现象，社会必将陷于停滞。

孟子认为不仅百工之间要有分工合作，“劳心”、“劳力”也存在着分工与合作。他把社会上所有事情概括为“大人之事”和“小人之事”，把社会上所有的人分为“劳心者”与“劳力者”。视经国治民安天下等脑力劳动和社会政治活动为“大人之

事”，从事此种活动之人为“劳心者”。视耕田种地、器械制造等体力劳动为“小人之事”，从事此种活动的人为“劳力者”。“百工之事”尚“不可耕且为”，同样，经国治民安天下等社会政治活动亦“不可耕且为”，历史事实证明了这一点。尧、舜、禹、后稷等古圣君忧国忧民，忙于为民操劳，就根本无暇亲耕。其中，禹为治水奔忙，甚至“三过家门”而无暇入内探视家人；在这种情形下，禹即便想自耕而食，也是不可能的。所以“劳心”、“劳力”的分工是社会的需要，是社会发展的必然，君民不可能并耕而食，许行的主张是完全脱离实际的空想。

同各种行业需要“通功易事”一样，“劳心者”与“劳力者”也需要“通功易事”。“劳心者”忙于经国治民安天下等其他社会活动，没有时间和精力自耕来养活自己，必然依靠劳力者的供养，而劳力者只有尽心尽力供养劳心者，才能使劳心者更好地为国事操劳。所以他又说：“劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人。”（《滕文公上》）并且认为是“天下之通义也”。孟子这一观点反映了当时社会的客观现实，明确了“劳心者”与“劳力者”各自的职责，肯定了“劳心”与“劳力”分工的必要性。事实上，这种分工在孟子之后几千年的社会历史进程中依然存在。站在社会发展的角度看，这种分工是必要的也是必然的，客观上它合乎社会历史的发展要求，对社会生产的发展和文明的提高有积极作用。孟子先于其他人明确地提出这一点，这是他对人类认识的一个伟大贡献，同时也衬托出许行思想的不足和落后。

然而也应看到孟子的“劳心”、“劳力”说在肯定“劳心”、“劳力”分工的必然性和必要性的同时，也承认了“劳心”与“劳力”对立的必然性，实质上也就是对劳心者剥削劳力者的合理性的肯定。由此这个观点被后世统治者所利用，作为他们剥削奴役人民的理论工具。

对许行“市价不贰”说的批评

对于商品的价格，许行主张“市价不贰”。在孟子与陈相辩论时，陈相称述许行的主张：“布帛长短同，则贾相若；麻缕、丝絮轻重同，则贾相若；五谷多寡同，则贾相若；屦大小同，则贾相若。”（《滕文公上》）这样则“市贾不贰，国中无伪，虽使五尺之童适市，莫之或欺”（《滕文公上》）。按照许行的商品价格观，同一种商品，只要它的长短、轻重、多少、大小相同，也就是数量相同，其价格就应相同。这是一种绝对平均主义的商品价格理论，反映了人们对一些人利用商品的量和价格本身存在的矛盾，在商品交换过程中投机取巧、损人利己牟取暴利等卑劣行为的憎恶。许行力图通过“市价不贰”来扼制和杜绝这种恶行。但是许行只看到了商品的量，却忽视了商品的质。而商品的质是影响和左右商品交换的一个非常重要的因素。孟子注意到了这一点，并就此对许行批驳。他指出：“夫物之不齐，物之情也；或相倍蓰，或相什佰，或相千万。”（《滕文公上》）认为同一种商品，其质量有精粗优劣的差别是很自然的，相应地其价格也必然有差别，所以有的相差一倍、五倍，有的相差十倍、百倍，有的相差千倍、万倍。如果只根据商品的数量而不管质量的差异，强行将其价格整齐划一，只能“是乱天下也”。假如质量精美的鞋和质量粗劣的鞋价格一样，谁还愿意去做质量精美的鞋？因此按照许行的主张，只会使人们“相率作伪”互相欺骗，“恶能治国家？”

孟子看到商品在质量方面存在的差异，因而主张其定价也必须有差别，这是社会经济的自然法则。说明孟子已在一定程度上认识到了社会经济的客观规律，在这一点上，孟子的认识比许行深刻。

孟子对许行的批驳，不仅捍卫了儒家思想，而且进一步深化了儒家的经济思想。

距杨墨

杨，指杨朱，战国初哲学家，主张“贵生”、“重己”、“全性葆真”，不以物累形；重视个人生命的保存；反对别人侵夺自己，也反对侵夺别人。孟子评价杨朱学派的作风是：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”（《尽心上》）认为这是极端利己者。

墨，指墨翟，春秋末战国初思想家、政治家。墨家学派的创始人。墨家是儒家的主要反对派。主张“兼爱”、“交相利”。提倡“爱人”不分亲疏远近、一视同仁。只要能“利天下”，赴汤蹈火，在所不惜。孟子评价墨家学派的作风是：“墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。”（《尽心下》）认为这是极端利他者。

杨墨两派学说虽然大相径庭，却都与儒家思想相左。“仁者爱人”是儒家的基本思想，但儒家站在维护以血缘关系为基础的宗法统治的立场，又主张“仁者爱人”有亲疏远近之别，有薄厚轻重之分；“爱人”先由父母始，由此扩展，推及他人，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”（《梁惠王上》），所以这是一种有差等之爱。而墨家的“兼爱”是一种无差等之爱，与儒家的思想严重抵牾，受到孟子猛烈抨击。孟子认为人的一生要事奉的人、要做的事很多，但“事亲为大”，行孝为先。而墨家主张“兼爱”，就是主张爱父母与爱他人没有差别，没有先后、厚薄之分，这就否定了对父母尽孝。不对父母尽孝，就是目无父母，所以他斥责“墨子兼爱，是无父也”（《滕文公上》），认为是禽兽之行。

儒家还非常注重君臣大义，主张臣应尊君忠君。孟子认为杨朱主张“重己”、“为我”，实质就是主张以自我为中心，个人至上，也就否定了对君上尽忠。不对君上尽忠，就是目无君上，所以他斥责“杨子为我，是无君也”（《滕文公上》），认为也是禽

兽之行。

孟子对许行的驳斥、对杨墨学派的批判，虽然有失偏激之处，但他捍卫和巩固了儒家思想，为儒家思想开辟了阵地，使儒家思想学说在战国时期成为显学。这是孟子对儒学的重大贡献。

四　历代《孟子》研究概况

战国时期，由于孟子的王道思想、仁政主张，被当时欲霸天下、急功近利的统治者视为迂腐，未被采纳，其本人也一直不受重用。秦统一中国后，为巩固其统治，实行了“焚书坑儒”的政策，孟子一派遭受了沉重的打击，赵岐《孟子题辞》说：“孟子徒党尽矣。”

自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，儒家思想取得正宗地位，孟子亦逐渐为人们所尊崇。《孟子》被视为辅翼经书的“传”，受到人们一定的重视，一些经学家积极对其注释解说。见于史书记载的著述有东汉赵岐的《孟子章句》、程曾的《孟子章句》、郑玄的《孟子注》、刘熙的《孟子注》，高诱的《孟子章句》；但现今尚存的只有赵岐《孟子章句》，其他各书均已亡佚。因此赵岐的《孟子章句》成为今存最早的《孟子》注本。该书条析《孟子》内篇七篇章节句读而串释其义，每篇分为上、下，凡十四卷，二百六十一章。书前有总序，称《孟子题辞》。每章章尾有章旨，由于宋代假托孙奭之名所作的《孟子注疏》，尽删章旨而散入疏中，所以赵注已非原本。

与此同时，在一片尊儒思潮中，东汉思想家王充对儒家发起了大胆的攻击，在他的批儒专论《论衡》中，有一篇《刺孟》，对孟子的一些言行进行了讥刺。从客观上来说，在当时具有解放思想的积极意义。

东汉末年至三国初期，儒家经学出现了衰落的趋势，儒学的地位开始下降，整个三国时代都没有研究《孟子》的新作问世。魏晋时期，玄学盛行；由隋至唐，佛老之学风靡一时，受此影响和冲击，儒学的发展一直处于低潮，对孟子的研究成就不大。据史书记载，其间研究《孟子》的著述仅有晋綦毋邃的《孟子注》，唐张镒的《孟子音义》、唐陆善经的《孟子注》、唐丁公的《孟子手音》、唐林慎思的《续孟子》、唐刘轲的《翼孟》等，而且这些书也均已亡佚。

中唐时，韩愈、李翱、柳宗元等人倡导古文运动，带来了儒学的复兴。韩愈等尊崇孟子，推许孟子是道统的唯一继承人。韩愈还说："自孔子没，群弟子莫不有书，独孟轲氏之传得其宗。"① 自此《孟子》的地位开始提高，宋元明清儒家将其奉为儒学重要经典。研究者甚多，著述甚丰，影响较大的有：宋孙奭的《孟子音义》以及假托孙奭之名所作的《孟子注疏》，宋朱熹的《孟子精义》、《孟子要略》、《孟子集注》，宋张栻的《癸巳孟子说》，宋蔡模的《孟子集疏》，元金履祥的《论孟集注考证》，明吕坤的《孔孟同异》，清黄宗羲的《孟子师说》，清戴震的《孟子字义疏证》，清周广业的《孟子四考》，清焦循的《孟子正义》，清宋翔风的《孟子赵注补正》、清陈澧的《孟子注》等。

其中宋朱熹的《孟子集注》、清戴震的《孟子字义疏证》、焦循的《孟子正义》，尤其值得我们重视。

儒学发展到宋明，以理学的形态出现。朱熹是理学的集大成者，其《四书集注》是宋明理学具有权威性的代表作。《孟子集注》是《四书集注》的一部分，是朱熹在其《孟子精义》的基

① 韩愈：《送王秀才序》，《韩昌黎文集》卷二十，商务印书馆 1933 年版。

础上，取其菁华而编成。该书博采众说，附以己意，注释简明精核，辨析精微，疏于名物训诂而偏重义理的发挥，集中反映了宋代理学对孟子的认识，是治孟学者必读之书。

清朝，宋明理学逐渐衰微，汉学兴起，汉学注重文字训诂和考据。戴震是汉学的开创者，《孟子字义疏证》是其重要代表著作。该书以疏证《孟子》字义的方式，阐释儒学范畴仁义、礼、理、性、天道等内涵，尤为注重"性与天道"。考究"理欲之辨"，猛烈抨击程朱理学"存天理，灭人欲"的封建道德，对研究孟子学说有重要参考价值。

焦循是清朝著名经学家。为人博闻强记，精通经、史、历、算、声韵、训诂。推崇孟子，于《孟子》用力甚深，其《孟子正义》集《孟子》注疏之大成，征引详博，考证精审，阐释义理时有精辟透彻之论，是一部非常有价值的参考书。范希曾说："清儒注《孟子》，焦书最完善。"①

自1840年鸦片战争至新中国诞生之前，中华民族遭受了空前的灾难，中国社会经历了巨大的社会变革。儒学走入困境，尤其是西学东渐，愈显示出儒学的落后，太平天国的严重打击，更加速了儒学的衰落；而孙中山、章太炎等人的猛烈抨击，则使儒学走向了最后的衰落。在这期间，对《孟子》的研究虽未停止，但没有取得长足的进步。不过清康有为的《孟子微》，以及民国时王治心的《孟子研究》、杨大膺的《孟子学说研究》，对于治孟学者还是有一定参考价值的，值得重视。

新中国诞生以来，由于国内学术界、思想界对儒学基本上以批判为主，因此，对《孟子》的科学研究和客观冷静的评价几乎处于停滞的状态。但1960年出版的杨伯峻的《孟子译注》却

① 范希曾：《书目答问补正》。

是一部非常好的《孟子》注本。全书分原文、译文、注释三部分，书后附《孟子辞典》；精于训诂、校勘、考证。现已成为今人研究《孟子》的重要依据。

20世纪70年代后期至今，人们开始重新审视儒学，对《孟子》的研究取得了丰硕成果。杨伯峻的《孟子译注》多次再版。一批研究《孟子》的专家学者纷纷在全国各种学术报刊上发表论文，已汇编成文集出版的有《孟子研究论文集》。[①] 同时，一些高质量的研究《孟子》的专著也已陆续问世，如杨国荣的《孟子评传》、王其俊的《亚圣智慧——孟子新论》、刘鄂培的《孟子大传》、杨泽波的《孟子评传》、董洪利的《孟子研究》，就是其中的代表。而论及《孟子》的论著，更是非常宏富，《孟子》研究领域呈现出欣欣向荣的可喜局面。

周淑萍

参考书目

《孟子注疏解经》14卷附《校勘记》14卷　（汉）赵岐注　（宋）孙奭疏　《校勘记》　（清）阮元撰　《十三经注疏》附《校勘记》本　中华书局1980年11月影印　标点本　北京大学出版社　1997年12月版

《孟子传》29卷　（宋）张九成撰　《四库全书》本

《癸巳孟子说》7卷　（宋）张栻撰　《四库全书》本

《四书章句集注》　（宋）朱熹撰　中华书局1983年版

《孟子杂记》4卷　（明）陈士元撰　《丛书集成初编》本

《孟子师说》2卷　（清）黄宗羲撰　《四库全书》本

《孟子四考》4卷　（清）周广业撰　稿本　（清）翁方纲校　今藏国

① 王兴业编，孔孟学研究丛书编辑委员会主编，山东大学1984年印行。

家图书馆

《孟子正义》30卷 （清）焦循撰 沈文倬点校 中华书局1987年10月版

《孟子微》2卷 康有为撰 稿本 今藏天津图书馆

《孟子学案》 郎擎霄撰 上海商务印书馆1928年3月版

《孟子要略》 钱穆撰 大华书局1934年印行

《孟子研究论文集》 王兴业编 山东大学1984年11月印行

《孟子引得》（与《论语引得》合册） 哈佛燕京学社引得编纂处编 上海古籍出版社1986年11月重版

《孟学新探》 王其俊 济南出版社1989年版

《从文学的角度看孟子》 黄绳撰 广东教育出版社1992年8月版

《亚圣智慧——孟子新论》 王其俊撰 山东人民出版社1996年12月版

《孟子译注》 杨伯峻 中华书局1960年版

《孟子评传》 杨泽波 南京大学出版社1998年版

《孟子研究》 董洪利 江苏古籍出版社1997年版

《孟学思想史论》 黄俊杰 台湾中央研究院中国文哲研究所筹备处1997年

《十三经辞典》（孟子卷） 刘学林、周淑萍主编 陕西人民出版社2002年11月版

后　记

呈现在大家面前的《十三经导读》是我们为本科生编写的一本普及中国传统文化的教材。

自汉武帝罢黜百家、独尊儒术以后，儒家经典受到历代统治者的重视，不仅被倚为治国、平天下的重要理论依据，而且成为仕人君子的必读之书，几千年来，儒家思想文化在中国传统思想文化中始终占据着主导地位。

在我国的传世文献中，集中体现儒家思想文化的“十三经”，是现存古籍的始祖，它保存了先秦时期的重要文献，内容涉及我国古代文化的许多方面，诸如天人合一的思维模式，天下为公的大同理想，以民为本的治国原则，和谐人际的伦理主张，自强不息的奋斗精神，重视德操的修身境界等等，这些思想、精神渗透在中国社会生活的方方面面，积淀于中华民族的深层心理，塑造了我们的民族性格、民族精神和民族气节。因此，“十三经”就成为今天了解我们这个自尊自强而又历尽磨难的中华民族的民族心理和民族精神的一把钥匙。自汉以来，中国文化的创造者和传播者往往都身受“十三经”的熏陶和影响，在他们的作品里，我们不仅可以看到“十三经”丰富语汇对他们遣词造句的影响，更重要的是，“十三经”所反映的儒家思想成为这些作品的精神支柱；在中国学术史上，围绕“十三经”的研究

衍生出了经学、小学等中国古代的重要学术领域，其中的研究成果也成为我们今天宝贵的文化遗产。

在当今世界普遍关注和研究中国传统文化的情况下，我们编写了这本《十三经导读》，以期在普及传统文化、提高大学生的人文素养方面尽一份绵薄之力。

《十三经导读》是对中国传统文化主要支柱的十三部经典著作进行全面介绍和疏解的一部教材。它可以帮助学生较为全面地掌握有关“十三经”的基本知识，从而把握儒家思想文化的基本内涵和其中涉及到的礼仪、政治、经济、军事等各方面的知识，帮助学生较为全面地掌握“十三经”在中国文化思想领域的影响和走向，以及因此而形成的经学、小学诸学派不同的学术成就，使学生对中国古代学术史的发展脉络有一个基本的了解。

《十三经导读》中的十三篇文章，大都由承担国家项目《十三经辞典》编写任务的各分卷的主编或副主编撰写。这些编撰者都是各部经书的研究专家，他们学术功底扎实，治学态度严谨，教学经验丰富，在多年的教学科研实践中掌握了大量的第一手材料，撰写了多篇高水平的学术论文。他们不仅对十三部经书进行内容上的一般介绍，而且对其中涉及到的一些学术性较强的问题展开必要的论述，力求在教材中反映出“十三经”最新的研究成果，做到把一本普及性的教材的编写建立在一个较高的学术起点上，深入浅出，雅俗共赏。

在此还要多说一点的是，这些可敬的编撰者勇于忍受寂寞，甘坐冷板凳，淡视名利职称，力戒浮躁虚夸，在春去秋来中已经跋涉了整整十五年的历程，这些沉甸甸的稿子中不知凝聚着他们多少心血。特别是《十三经辞典》原主编刘学林教授在编写工作中费尽了心血，以致积劳成疾，走上了不归路。“出师未捷身先死，常使英雄泪满襟！”在学术界被浮夸腐化之风熏染侵蚀的

今天，这支队伍舍身忘我、自强不息、淡泊名利的奋斗精神是多么令人钦佩！他们是我们学术界许多埋头苦干、默默奉献的学人的代表，是我们的骄傲和光荣。最后我们用《尚书辞典》主编臧振教授的一段话来作为结语："嗟我同仁，十余年来付出了惊人的劳动，辨析字义，讨论分歧，'焚膏油以继晷，恒兀兀以穷年'。今天，《尚书辞典》总算杀青，我们轻松的心情难以言表。或许，因其不算论文亦不算专著，我们自己从中得不到什么实惠；或许因为我们水平有限，贻笑大方之处在在皆是。然而为了中华民族传统文化的承传，我们自信是做了一件实实在在的工作，上对得起师长，下对得起学生；同时也是对人类文化遗产的保护，尽了我们的一份绵力。"

编　者

2005 年 9 月